This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

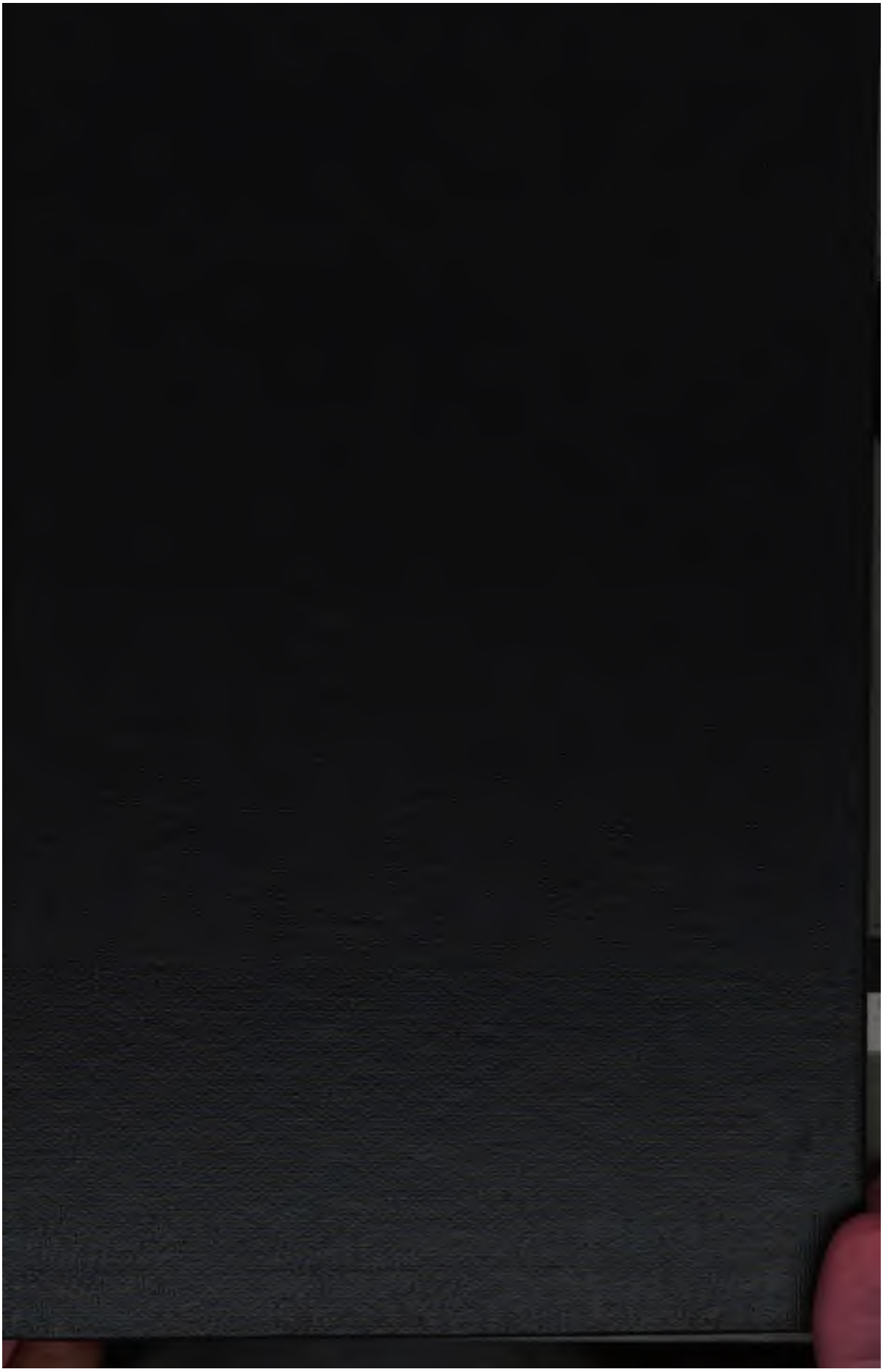
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

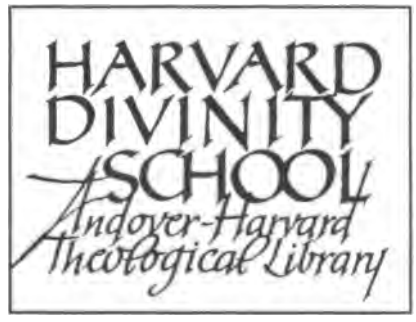
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.




HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

DAS BUCH

LEVITICUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. D. HOFFMANN.

ZWEITER HALBBAND.
LEV. XVIII—ENDE.

BERLIN.
VERLAG VON M. POPPELAUER.
1906.

Ei 89 (2)

426.6
H699bu
1905
v. 2.

INHALT.

Seite

II. **Das Heiligkeitsbuch** (ספר קדושה), c. 18—27 . . . . . 1 ff.

a) **Gesetze zur Lebensheiligung,** c. 18—20 . . . . . 1—80

c. 18—19 sind Sinai-Gesetze, c. 20 aber ein Stiftszeitgesetz S. 1 f. — Ezechiel und Lev. 18—20 S. 8 f. — Das Heiligkeitsgesetz (H) gehört nicht einem andern Verfasser an als die priesterliche Grundschrift (Pg.) S. 4—8.

α) **Ehe- und Keuschheitsgesetze,** c. 18 . . . . 8—27

Das Cap. besteht aus einer Einl. und drei Pentaden von Verboten. S. 8 f. — Unterschied zwischen משפטים und חקים S. 10. — Molechdienst S. 22 f. (S. 62 f.). — C. 18 v. 24 spricht aus der mosaischen Zeit und gehört nicht einer anderen Quelle an S. 24 f.

β) **Verschiedene Vorschriften zur Lebensheiligung,** c. 19 . . . . . 27—61

Dekalogische Anordnung in diesem Cap. S. 27 f. — Eintheilung dieses Capitels 28 f. — Die Halacha über מחשבת חרץ לטמאו S. 35. — Das Gebot der Nächstenliebe S. 43 f. — Die Tannaim über das שחוח תורת-Gesetz S. 47—50. — Die Verbote in 19,27 beziehen sich nicht auf die Trauer um eines Todten willen S. 55.

γ) **Strafbestimmungen zu den in c. 18 und zum Theil in c. 19 vorgetragenen Verboten,** c. 20 . . . 61—80

Die Zehnzahl der עריות-Strafgesetze S. 61 (28). — Die Steinigungsstrafe S. 62. — Die כרת-Strafe S. 64 f. — Widerlegung der Ansicht der Kritiker über c. 20, 2—5 S. 65 f. — Die תנך-Strafe S. 70. — Die Feuerstrafe S. 71 f. — Die Stellung des Gesetzes 20, 27 S. 80.

b) **Besondere Heiligkeitsgesetze für die Priester** c. 21—22 81—116

Eintheilung in 5 Theile S. 81. — Ezechiel und unsere Gesetzesgruppe S. 81 f. — Halachische Erklärung von זונה

Seite

S. 87 f. — Unterschied zwischen מיתת בידי שמים und כרת S. 105 f. — 22,14 widerspricht nicht c. 5, 14—16 S. 108. — 22,24 ist ein Castrationsverbot S. 113. — Die Heiligung des göttlichen Namens (קידוש השם) S. 116.

c) **Gesetze über die heiligen Zeiten**, c. 23—26,2 . . . . 117—357

1) Die Festtags-Gesetze, c. 23 . . . . . 117—305

Diese Gesetze werden an verschiedenen Stellen der Thora behandelt. Zeitordnung derselben S. 117—125. — Die Wallfahrt am Feste S. 121. — Feste und Opfer in der Wüste S. 123 f. — Festtage und Sabbat. Zusammenhang miteinander S. 125 ff. — Die Feste sind nach Monatstagen fixirt; kein Widerspruch zwischen verschiedenen Quellen hierüber S. 128—130. — Eintheilung des c. 23 in 2 Pentaden S. 130 f. — Einheit des Capitels S. 131 f. — Litteratur zu den Festgesetzen S. 132.

α) Ueberschrift zum Festgesetze, 23, 1—4 . . . 133—138

Verhältnis des Sabbats zu den Festen S. 133 f. Bedeutung von מקרא קדש S. 135—137.

β) Pesach und Mazzotfest, 23, 5—8 . . . . . 138—155

Die Zeit בין הערבים S. 139—142. — Der Name Pesach S. 142—144. — Die Kritik über die Zeit des Pesach nach Deut. und Ez. S. 146—149. — מלאכת עבודה S. 149 f. — Das Arbeitsverbot an den Festtagen; keine Differenz hierüber zwischen verschiedenen Stellen, die alle ein und demselben Autor angehören, gegen Geiger und Dillmann S. 150—155.

γ) Omer-Opfer und Wochenfest, 23,9—21 . . . . . 155—240

Die vv. 9—22 gehören keiner anderen Quelle an S. 155 f. — Der Name Omer S. 157 f.

Die Zeit der Omerschwingung und des Wochenfestes 159—215

Die Ansicht der Boëthusäer und Qaräer S. 160—167. — Die Ansicht anderer Sektirer S. 167—174. — Das Omer ist nicht, wie es den Anschein hat, vom Pesachfest unabhängig S. 171—174. — Der Morgen der Heimreise S. 172 f. — Eine dritte antitraditionelle Ansicht S. 174—178. — Die LA. כל מלאכת in Deut. 16,8 S. 175 f. — Die Ansicht von Jacob S. 178 Note 4. — Die Hypothese Hitzig's S. 179—186. — בשבעה בחדש in Ez. 45,20 S. 183 f. — בין הערבים nach Hitzig S. 184—186. — Knobels Ansicht S. 186—198. — Ueber מחרת השבת in Josua 5,11 S. 189—193. — Die traditionelle Ansicht S. 193—215. — שבת bedeutet hier Woche S. 198—202, und Festtag, S. 202—209. — Ein Wort

Seite

kann nach einander in verschiedener Bedeutung gebraucht werden S. 209—211. — Begründung der traditionellen Ansicht S. 211—215. — Die Worte שבעת bis לחמאת in vv. 18—19 sind keine Interpolation, wie die Kritiker meinen S. 220—222.

Das Wochenfest als Fest der Gesetzgebung . . . . . 224—240

Der Name עצרת für das Wochenfest S. 228—230. — Die Volksversammlung im 8. Monat unter König Asa S. 230 f. — Warum das Wochenfest in der Thora nicht als Gesetzgebungsfest bezeichnet wird S. 235—238. — Ueber Jeremia 7,22—23 S. 238 Note.

δ) Nachtrag zum Erntefest-Gesetz, 23,22 . 240 f.

Grund warum 23,22 die Vorschrift von 19, 9—10 wiederholt.

ε) Das Neujahrsfest, 23, 23—25 . . . . . 241—249

Der 1. Tischri ist Neujahr S. 242—247. — Widerlegung der Ansicht Wellhausens, dass der Jahresanfang am 1. Nisan eine nachexilische Einrichtung ist S. 248 f.

ζ) Der Versöhnungstag, 23, 26—31 . . . . . 249—276

Die Bedeutung des Versöhnungstages und des Neujahrsfestes S. 251—253.

Das Alter des Versöhnungstages . . . . . 254—276

Der Versöhnungstag in den Propheten S. 256—259. — Ez. hat nicht, wie die Kritiker meinen, einen andern Versöhnungstag angeordnet S. 261 f. — Ez. kennt das Jobeljahr und datirt nach demselben S. 262—263. — Die Ezechielsche Sühnefeier S. 263—265. — Der Versöhnungstag an den verschiedenen Stellen des Pentateuchs S. 265—271. — Beweis vom mosaischen Ursprung des Versöhnungstages S. 271—275.

η) Das Hüttenfest, (und Schluss) 23, 33—33 . . 276—283

Die Bedeutung des Wortes עצרת S. 277—279. — Die Arbeit an den Zwischentagen S. 279 f. — Widerlegung der kritischen Ansicht über den 8. Azerettag S. 280. — Die Unterschrift zu den Festgesetzen S. 281—283. — Die Friedensopfer in derselben S. 281 f.

ϑ) Nachtrag zum Hüttenfestgesetze (und Schlusssatz) 23, 39—44 . . . . . 283—305

Beweis, dass die vv. 39—43 nicht einer anderen Quelle zugewiesen werden dürfen S. 283—287. — Das Hüttenfest in Nehemia 8, 14—15 S. 288—293. — Josephus über den Feststrauss S. 296 f. — Bedeutung des Hüttenwohnens und des Feststrausses S. 302 f. — Das Hüttenfest bei den Propheten S. 303 f.

Seite

2) Anhang zu den Festgesetzen, c. 24. . . 305—317
Zusammenhang dieser Vorschriften mit dem Festgesetze S. 305 f. — Mosaischer Ursprung der Bestimmungen über נר תמיד und לחם תמיד S. 311. — רגם und סקל werden promiscue gebraucht und weisen nicht auf verschiedene Urkunden hin S. 314. — Zusammenhang zwischen den Bestimmungen über Lästerung und denen über Todschlag und Körperverletzung S. 314 f.

3) Sabbat- und Jobeljahre c. 25, 1—26, 2 . . 317—357
Ueber die Ortsbestimmung בהר סיני S. 317 f. — Dekadische Eintheilung unseres Gesetzes S. 318 f. — Unser Abschnitt hat Ezechiel vorgelegen S. 319 f. — Einheit unseres Abschnittes S. 320 f. — Das Sabbatjahrgesetz ist in Exod. und Lev. einunddasselbe und wird im Deut. vorausgesetzt S. 321 f. — Ueber מפיה S. 328 ff. — Die praktische Ausführung des Schemitta-Gesetzes S. 327. — Lev. 25, 9 ist keine spätere Interpolation S. 328 f. — Verhältnis zwischen שמטה und יובל S. 330 f. — Der paränetische Zusatz zwischen שמטה ויובל- und גאלה-Gesetz S. 335. — Das Gesetz über die Leviten-Städte S. 342 f. — Das Gesetz über den hebräischen Knecht in Exod. und Lev. S. 346 ff. — Beisass-Proselyten und kanaanitische Knechte S. 351 f. — Das Verbot von אבן משכית S. 355 ff.

d) **Segen und Fluch**, c. 26, 3—46 . . . . . 257—391
Priorität der Warnrede Lev. 26 vor der in Deut. 28 S. 358 f. — Die Warnrede Lev. 26 hat dem Propheten Ez. vorgelegen S. 359 ff. — Die Flüche bei den Gesetzen des Hammurabi S. 362 f. — Die Pentas von Segnungen S. 363—366. — Die Pentas von Drohungen S. 367—369. — Lev. 26, 34 bei Jeremia S. 374. — Zehn Abschnitte חקים ומשפטים S. 379. — Beweise für die Einheit von Pg und H S. 380—390. — Ezechiel und Pg S. 383—386. — Ez. und Deut. und Jeremia S. 386—388. — Litteratur über H.

e) **Anhang zum Heiligkeitsbuche** c. 27 . . . . . 391—412
Dekadische Eintheilung dieses Cap. S. 391. — Beweise für das hohe Alter dieses Cap. S. 391—393. — Ueber Bann und Menschen-Bann S. 407—409. — Ueber den 2. Zehnten und Viehzehnten; hohes Alter dieser Gesetze; Begründung derselben S. 409—412. — Schlusssatz S. 412.

Zweiter Halbband.

LEV. XVIII—Ende.

II. Das Heiligkeitsbuch (כפר קדושה), c. 18–27.

a) Gesetze zur Lebensheiligung, c. 18–20.

Diese Gesetzesammlung wird durch die Identität des Inhalts vieler Vorschriften in c. 18—19 einerseits und c. 20 andererseits zu einer Einheit verbunden. Was am meisten dabei auffällt, ist der Umstand, dass die Ehe- und Keuschheitsgesetze in zwei von einander getrennten Capiteln (18 und 20) behandelt werden, während bei den ebenfalls in zwei Abtheilungen (c. 1—5 u. c. 6—7) vorgetragenen Opfergesetzen beide Gesetzesgruppen dicht nebeneinander gestellt sind. Zur Erklärung dieser Erscheinung lässt sich indessen ein triftiger Grund angeben. Nach Analogie der beiden Abtheilungen der Opfergesetze, wobei die eine (c. 6—7) ein Sinaigesetz und die andere (c. 1—5) ein Stiftszeltgesetz enthält (s. oben I 23 ff.), werden wir auch betreffs der beiden Gruppen der Ehe- und Keuschheitsgesetze ein gleiches Verhältnis vermuthen. In der zweiten Gruppe (c. 20) weist so Manches darauf hin, dass diese Vorschriften erst nach Errichtung der Stiftshütte offenbart worden sind. Das Heiligthum wird als bereits mitten unter Israel bestehend vorausgesetzt (20, 2), die Speisegesetze in c. 11, die als ein Stiftszeltgesetz betrachtet werden müssen (oben I 301), werden hier als bereits bekannt angeführt (20, 25), und ausserdem scheint 20, 2 (ואל בני ישראל תאמר) anzudeuten, dass diese Gesetzesgruppe erst unmittelbar nach den Gesetzen für die Priester (c. 21) offenbart und nur, weil sie eine Ergänzung zu c. 18—19 bildet, vorangestellt worden ist. Dass aber c. 21 erst nach der Einsetzung der aaronitischen Priester, also nach der Errichtung der Stiftshütte offenbart worden ist, lässt sich nicht verkennen.

Wir werden demnach die erste Gruppe (c. 18—19), bei der nichts auf die Zeit nach der Errichtung der Stiftshütte hinweist, als ein Sinaigesetz betrachten müssen. Es zerfällt in zwei Theile, dessen erster, als ein negatives Heiligungsgesetz, eindringlichst vor der im Gegensatz zur Heiligung stehenden Verunreinigung der Seele

(טומאת הקדושות, oben I 303) warnt, der zweite aber ein positives Heiligungsgesetz für das sittliche und bürgerliche Leben ertheilt. Diese beiden Theile sind zusammen auf dem Sinai offenbart worden und sollten aufs engste mit einander verknüpft bleiben. Erst nach Beschluss dieser Sinai - Heiligkeitsgesetze wurde das dieselben ergänzende Stiftszeltgesetz c. 20 gestellt. C. 20 enthält nicht nur die Strafen für die in c. 18 enthaltenen Verbote, sondern auch solche, die als Ergänzung zu c. 19 betrachtet werden können (vgl. 20, 6 und 27 mit 19, 31; 20, 9 mit 19, 3).

Die beiden Capitel 18 und 20 erheben aber auch lauten Protest gegen die Hypothesen der neueren Kritiker, wonach ein Redaktor von verschiedenen Verfassern herrührende Gesetzesabschnitte zusammengearbeitet habe. So soll z. B. c. 17 zum grössten Theil nicht dem Verfasser der Grundschrift (Pg), sondern dem Autor des Heiligkeitsgesetzes (H) angehören. Da sich aber darin zahlreiche auf Pg hinweisende Spuren finden, במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה (v. 3), אל פתח אהל מועד (v. 4, 5, 9), ferner ganz v. 6 und 7, sowie der Anfang des Capitels 17, 1—2 und der Schluss 17, 15—16 — so soll hier ein Redactor (Rp) H und Pg zusammengearbeitet oder H nach Pg umgearbeitet haben. Dieselbe Hypothese soll das Verfahren in c. 21 erklären, wo der grösste Theil H zugewiesen wird, trotzdem man öfters Ausdrücken und Redewendungen von Pg begegnet: ויאמר — ואמרת אלהם (v. 1), אשר יצק — הבגדים (v. 10), כי נזר שמן משחת אלהיו עליו (v. 12), ganz v. 16 und 17a, in 17b לדרתם, in v. 21 אהרן הכהן, in v. 22 מקדשי הקדשים ומן הקדשים, in v. 23 die Worte הפרכת לא יבא ואל, zuletzt noch ganz v. 24. — Alle derartigen Annahmen erweisen sich als leeres Gerede Jedem, der sich c. 18 und 20 vor Augen hält. Denn wäre je ein Redactor an der Herstellung der Thora in der bezeichneten Weise thätig gewesen, was wäre ihm näher gelegen und leichter auszuführen gewesen, als die Zusammenarbeitung von c. 18 und 20 zu einem einzigen Abschnitt? Das ist aber nicht geschehen, weil Mose die Offenbarungen, wie er sie von Gott empfangen, sofort in einzelne Megillot schriftlich niedergelegt und dann die einzelnen Schriften, ohne eigenmächtig an ihnen das Geringste zu ändern, nach einem weisen göttlichen Plane zur Gesammtthora verbunden hat (vgl. Gittin 60a).

Ueber das Verhältnis der einzelnen Vorschriften des c. 20 zu den verwandten in c. 18—19 wird an den betr. Stellen das Nöthige vermerkt werden.

Es ist nicht überflüssig darzulegen, dass unsere Capitel sämmtlich dem Propheten Ezechiel vorgelegen haben, eine Thatsache, die vergebens von manchen Neuern bestritten wird. Dies zeigt folgende Zusammenstellung.

Leviticus	Ezechiel
כמעשה ארץ מצרים . . לא תעשו . .	ובגלולי מצרים אל תטמאו . . . בחקי
ובחקתיהם לא תלכו 18, 3	אבותיכם אל תלכו 20, 7; 18
את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם	את חקותי ואת משפטי . . . אשר יעשה
האדם וחי בהם 18, 5	אותם האדם וחי בהם 20, 11; 13, 21
18, 19 ואל אשה נדת טומאתה לא תקרב	ואל אשה נדה לא יקרב 18, 6; 22, 10; 36, 17
18, 20 ואל אשת עמיתך . . לטמאה בה	ואת אשת רעהו*) (לא) טמא 18, 6; 11; 34, 26
18, 26; 27; 29 ולא תעשו מכל התועבות	את אשת רעהו*) עשה תועבה 22, 11; (18, 13 u. s.)
18, 29 ולא תטמאו בהם	ובגלוליהם אל תטמאו 20, 18
19, 4 אל תפנו אל האלילים	ועיניו לא נשא אל גלולי 18, 6; 12; 33, 25
(7, 18) 19, 7 פגול הוא	ולא בא בפי בשר פגול 4, 14
19, 13 לא תעשוק . . ולא תגזול	עשק עשק גול גול 22, 29 18, 18;
19, 14 ולפני . . לא תתן מכשול	ונתתי מכשול לפניך 3, 20
לא תעשו עול במשפט . . בצדק תשפוט 19, 15	מעול ישיב ידו משפט אמת וגו 18, 8
19, 16 לא תלך רכיל בעמך	אנשי רכיל היו בך (vgl. 18, 18) 22, 9
19, 16 לא תעמוד על דם רעך	עמדתם על תרבכם 33, 26
19, 26 לא תאכלו על הדם	על הדם תאכלו 33, 25
19, 33 לא תונו אתו	עני ואביון הונה 18, 12
כאזרח מכם יהיה לכם הגר 19, 34 (Num. 15, 29)	הגרים . . . והיו לכם כאזרח בבני ישראל 47, 22
19, 35 במשורה	במשורה 4, 11
מאזני צדק . . איפת צדק והין צדק יהיה לכם 19, 36	מאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק יהי לכם 45, 10
20, 3 למען טמא את מקדשי	טמאו את מקדשי 23, 38; 5, 11
ושמתי אני את פני באיש . . . ונתתי את פני 20, 5; 6	ונתתי את פני . . בשומי את פני בהם 15, 7
20, 9 מות יומת . . . דמיו בו	מות יומת דמיו בו יהיה**) 18, 13

*) Anstatt des alterthümlichen עמית hat Ez. רע nach Lev. 20, 10; dagegen weisen טמא und עשה תועבה auf Lev. 18, 20; 26 ff. hin.

**) Den kurzen Ausdruck דמיו בו hat Ez. durch דמיו בו יהיה erweitert und erklärt.

Leviticus	Ezechiel
20, 10 מות יומת הנואף והנואפת	16, 38 (23, 45) ושפטתיך משפטי נואפות
20, 11 (18, 17) ערות אביו גלה	ערות אב גלה בך 22, 10
ואיש אשר ישכב את כלתו . . . תבל 20, 12 (18, 15)	ואיש את כלתו טמא 22, 11
20, 14 ולא תהיה זמה בתוככם	זמה עשו בתוכך 22, 9
20, 17 ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו (18, 9)	ואיש את אחותו בת אביו ענה 22, 11
20, 27 באבן ירגמו אתם	16, 40 (23, 47) ורגמו אותך באבן

An den meisten der angeführten Stellen ist es augenscheinlich, dass Ez. das Thoragesetz als erfüllt oder als übertreten darstellt oder zur Geltung bringen will. Die betreffenden Abschnitte galten also zu seiner Zeit als allgemein anerkannte göttliche Gesetze.*)

Durch die bisherigen Betrachtungen drängt sich uns die Ueberzeugung auf, dass c. 18—20 ein einheitliches Gesetz bildet, das von einunddemselben Autor herrührt, und dass die Annahme, c. 20 gehöre einem andern Verfasser an als c. 18, nicht nur unbegründet, sondern sogar höchst unwahrscheinlich ist. Wie die zwei Gruppen der Opfergesetze (Lev. 1—7), so sind auch die zwei Capitel der Ehegesetze von einunddemselben Autor mit Absicht in zwei Theile getrennt worden. Diese Erscheinung führt uns aber auch dazu, alle für die Verschiedenheit des Autors der Heiligkeitsgesetze von dem der andern P.-Gesetze vorgebrachten Argumente als Scheingründe zu erklären, die, bei Licht betrachtet, in nichts zerfliessen. Wir haben bereits oben S. 2 gezeigt, wie wir innerhalb der Heiligkeitsgesetze (H) so vielen Spuren von Pg begegnen,

*) Die Abhängigkeit Ez.'s vom Pentateuch wird noch deutlicher erkannt, wenn man in einzelnen Kapiteln des Propheten beobachtet, wie er die Sünden des Volkes aufzählt und dabei die Ausdrücke aus den verschiedenen Theilen des Gesetzbuches gebraucht. Wir betrachten hier nur Ez. 18 und 22. — Ez. 18, 4 lehnt sich an Deut. 24, 16 an; — Ez. 18, 6 an Lev. 19, 26; 19, 4; 18, 20; 18, 19; — Ez. 18, 7 an Lev. 25, 17; Exod. 22, 15; Lev. 19, 13; Jes. 58, 7 — Ez. 18, 8 an Lev. 25, 36; Lev. 19, 15; — Ez. 18, 9 an Lev. 26, 3; — Ez. 18, 10 an Lev. 4, 2; — Ez. 18, 11 wie v. 6; — Ez. 18, 12 wie v. 7 und 6; — Ez. 18, 13 wie v. 8 und Lev. 20, 9; — Ez. 18, 15 wie v. 6; — Ez. 18, 16—17 wie v. 7, 8 und 9; — Ez. 18, 18 wie Lev. 19, 13 und 16; — Ez. 18, 19—20 wie v. 8—9 und 4; — Ez. 22, 7 wie Deut. 27, 16 und 19; — Ez. 22, 8 wie Lev. 26, 2; — Ez. 22, 9 wie Lev. 19, 16; 19, 26; 20, 14; — Ez. 22, 10 wie Lev. 20, 11; 18, 19; — Ez. 22, 11 wie Lev. 18, 20; 20, 12; 20, 17; — Ez. 22, 12 wie Deut. 27, 25; Lev. 25, 36. — Man sieht überall Ez.'s Bestreben, den Wortlaut des Gesetzes als übertreten oder erfüllt darzustellen.

sodass die Kritik, um trotz dieser Erscheinungen die Verschiedenheit der Verfasser von beiden Schriften behaupten zu können, einen Redactor zu Hilfe nehmen muss, der sich willkürliche Interpolationen von Stellen aus einer Schrift in die andere erlaubt hat. Der Zufall müsste es nun gefügt haben, dass sich für c. 18 u. 20 kein solcher Diaskeuast gefunden hat. Damit solche unwahrscheinliche Annahmen glaubhaft erscheinen, müssten viel stringentere Gründe vorhanden sein, als sie von der Kritik für die Abtrennung des H von Pg beigebracht worden sind.

Schon Dillmann (EL³ 590 f.) macht darauf aufmerksam, dass Knobel (und noch manche Neuere) auf Grund unbewiesener und falscher Voraussetzungen die vorliegenden Capitel dem Pg absprechen will. Dieses soll blos eigentlich theokratische Gesetze enthalten, Vorschriften für das sittliche und bürgerliche Leben lägen ausser seinem Plane. Dagegen machen wir nur auf folgende Momente aufmerksam:

1) Bereits oben bei den Speisegesetzen wird auf das Heiligkeitsgesetz vorbereitet (vgl. 11, 43—45). Es wird ferner schon oben in c. 11 von zweierlei Unreinigkeiten gesprochen, von der Unreinheit des Leibes (טומאת הגויות), die durch einen Reinigungsact beseitigt werden kann und durch טמא ל׳ ausgedrückt wird, und von der Unreinigkeit im Gegensatz zur Heiligkeit (טומאת הקדושות), die טמא ב׳ heisst (s. oben I 303 f.; 340 und 342). Wir werden weiter (zu c. 20, v. 25) sehen, dass das Heiligkeitsgesetz auf das Speisegesetz c. 11 Bezug nimmt und nicht, wie Dillmann EL³ 525 u. 616 meint, auf ein derartiges Gesetz in einer andern Quelle (J) hinweist.

2) Auch das Sabbatgesetz in Exod. 31, 12—17 hat, wie das entsprechende Gebot in unserer Gesetzesgruppe (Lev. 19, 3) die Heiligung Israels zum Zweck und gebraucht den Ausdruck אני ד׳ מקדשכם (*, der in dem Heiligkeitsgesetze Lev. c. 21, v. 8, 15, 22 und c. 22, v. 9, 16, 32 den Refrain bildet. Die neuern Kritiker sehen sich deshalb zu der Annahme gezwungen, dass jene Exod.-Stelle selbst theilweise H angehört oder ein sekundärer Zusatz (Ps) ist. Allein die Stelle wird von Exod. 35, 1—3 vorausgesetzt,

*) Wenn Einige (z. B. Baentsch im Comment. zu Exod.) diese Stelle aus Ez. 20, 12 entlehnt sein lassen, so wird die Verkehrtheit dieses Urtheils schon daraus ersichtlich, dass Ez. c. 20 fast ganz aus von andern Schriften entlehnten Redensarten zusammengesetzt ist und kaum einen einzigen originellen Ausdruck enthält (vgl. m. Schr. „die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 34, vgl. auch das. S. 20).

welche letztere Stelle wieder durch Lev. 23, 1—3 gestützt wird (vgl. weiter zu 23, 3).

3) Das Schuldopfergesetz 5, 20 ff. nimmt deutlich Bezug auf die in c. 19 befindlichen Vorschriften und hat mit ihnen viele Ausdrücke gemeinsam: so כחש (19, 11); עמית (19, 11; 17); עשק, גזל (19, 13) נשבע לשקר oder על שקר (19, 12). Dieses Schuldopfergesetz wird wieder durch ein anderes in Num. 5 ff. ergänzt und von ihm vorausgesetzt; (מכל חטאת האדם in Num. 5, 6 ist nur durch die Worte מכל אשר יעשה האדם לחטא in Lev. 5, 22 zu erklären, sowie מלבד איל הכפורים in Num. 5, 8 deutlich auf Lev. 5, 25 f. hinweist).

4) An verschiedenen Stellen von Pg wird der Gedanke ausgesprochen, dass Gott mitten in Israel geheiligt sein will, vgl. Lev. 10, 3; Num. 20, 12; 27, 14; Deut. 32, 51. Das ist die Forderung des Heiligkeitsgesetzes Lev. 22, 32: „Ich will geheiligt sein inmitten der Kinder Israel", ein Satz, den Ezechiel den Verhältnissen seiner Zeit entsprechend, sehr häufig in die Form: „Ich will geheiligt sein vor den Augen der Völker" umschreibt, vgl. Ez. 20, 41 u. s. oft).

5) Die Vortragsweise, die im Heiligkeitsgesetze vorherrscht, findet sich ausserhalb der cc. 17—26 so häufig, dass die neuern Kritiker dadurch genöthigt sind, viele Stellen in Abschnitten, die wegen ihrer andern Merkmale früher zu Pg gerechnet wurden, dem H zuzuweisen und dabei blos einer vorgefassten Meinung zu Liebe Zusammengehörendes von einander zu sondern. Namentlich geschieht dies an allen Stellen, die den Schlusssatz אני ד׳ u. dgl. haben, den man als Charakteristikon des H bezeichnet, während er thatsächlich auch in H nur in dem cap. 20 sehr häufig anzutreffen ist, wo stets auf Gott als den Heiligen, dem Israel ähnlich zu werden streben soll, hingewiesen wird.*) Mit H berühren sich ausserhalb Lev. 17—26 (ausser den bereits genannten) noch folgende Stellen: אני ד׳ in Exod. 6, 2; 6; 8; 12, 12; 29, 46; Num. 3, 13; 41; 45; 10, 10; 15, 41; — איש איש in Lev. 15, 2; Num. 5, 12; 9, 10; (vgl. noch Exod. 36, 4; Num. 1, 4; 4, 19; 49); — נשא עון oder נשא חטא Exod. 28, 38; Lev. 5, 1; 17; 7, 18; 10, 17; 16, 22; Num. 5, 31; 9, 13; 14, 34; 18, 1; 23; 32; 30, 16. Noch an anderen Stellen hat man Spuren von H. entdeckt, vgl. hierüber „die wichtigsten Instanzen gegen die Gr.-W.'sche Hypothese" S. 21.

*) Ausserdem wird אני ד׳ als feierlicher Schluss einer Paränese gebraucht, kommt daher in H. oft vor, wo schwere Verpflichtungen dem Volke auferlegt und eindringliche Ermahnungen für nöthig erachtet werden.

6) Die Idee, dass Gott mitten in Israel wohnt, haben die H- und andern P-Stücke gemeinsam, und dies beweist ebenfalls die Einheit dieser Theile. Exod. 25, 8 (Pg) gebietet: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם; vgl. dazu Exod. 29, 45 f. (H). In Lev. 16, 16 wird vom Stiftszelt gesagt: השכן אתם בתוך טמאתם; vgl. dazu Lev. 15, 31 und 20, 3 (auch Num. 19, 13 und 20). Die Verheissung in Lev. 26, 11 ונתתי משכני בתוככם (H) ist nur eine andere Variation von ושכנתי בתוכם (Pg); vgl. noch Num. 35, 34. — Die Idee wird mit denselben Worten wiederholt in 1. Kön. 6, 13; Ez. 43, 9; Sach. 2, 14. —

7) Das Gesetz über das Pesach-Opfer in Exod. 12 (Pg) bedarf nothwendig der Ergänzung durch Lev. 17. Es wird den Israeliten in Aegypten befohlen, das Pesach in den Häusern zu schlachten und dessen Blut an die beiden Thürpfosten und an die Oberschwelle zu streichen (Exod. 12, 7). Dass auch in der Zukunft das Pesach ein in jedem Hause darzubringendes Opfer sein soll, kann Pg nicht gemeint haben. Am allerwenigsten können dies die neuern Kritiker annehmen, welche Pg für jünger als das Deuteronomium (vgl. Deut. 16, 5) und für nachexilisch erklären. In Lev. 23, 5—8 (Pg) wird auch das Pesach mit den andern Festopfern zusammengestellt (ebenso Num. 28, 16 ff.), woraus doch deutlich hervorgeht, dass nach Pg das Pesach an derselben Stätte, wie die andern Opfer, bereitet werden solle. Da aber in den von der Kritik dieser Quelle zugewiesenen Abschnitten eine derartige Vorschrift sich nirgends findet, so kann nur das in Lev. 17 befindliche allgemeine Verbot, ausserhalb der Stiftshütte irgend eine Schlachtung vorzunehmen oder irgend ein Opfer darzubringen, als selbstverständlich auch für das Pesach geltend, eine besondere Vorschrift betreffs dieses Opfers überflüssig gemacht haben.*)

8) Es ist bereits oben (I 255 u. S. 64) gezeigt worden, dass Lev. 7, 24 nur durch Lev. 17, 3 f. seine richtige Erklärung findet. Auch der Umstand, dass in Pg nicht, wie in Exod. 22, 30 und Deut. 14, 21, das Essen der zerrissenen und gefallenen Thiere verboten, sondern überall nur von der Verunreinigung der נבלה und טרפה gesprochen wird, kann nur durch das Verbot der profanen Schlachtung in Lev. 17 erklärt werden (vgl. I 467 ff. und „die wichtigsten Instanzen" S. 23 f.).

Ueber die Einheit der Festgesetze c. 23 sowie über c. 25 wird an den betr. Stellen, über das ganze Heiligkeitsgesetz noch

*) Vgl. hierüber ausführlich „die wichtigsten Instanzen" u. s. w. S. 5 ff.

am Schlusse von c. 26 gesprochen werden. Ueber die einzelnen (ausser dem bereits erwähnten אני ה׳) unserem Heiligkeitsgesetze eigenthümlichen Ausdrücke vgl. zu den betr. Stellen.

α) Ehe- und Keuschheitsgesetze c. 18.

Um heilig zu sein, muss der Mensch vor Allem diejenigen Eigenschaften von Natur aus besitzen, die ihn befähigen, immer höher auf der Stufenleiter der sittlichen Heiligkeit emporzusteigen, ohne durch die Schwere seiner Sinnlichkeit in den Staub hinabgezogen zu werden. Es ist nicht zweifelhaft, dass jedem Menschen schon bei der Geburt gewisse Dispositionen zu seinem spätern Charakter innewohnen, die wohl durch Erziehung weiter ausgebildet, resp. modificirt, aber nie ganz verwischt werden können. Um nun Menschen zu gewinnen, die der Aufgabe Israels, heilig zu sein, vermöge ihrer natürlichen Eigenschaften nachkommen können, hat das göttliche Gesetz die grösste Sorgfalt auf die Regelung des Ehelebens der Israeliten gelegt, gewisse Ehen ganz verboten, bei den erlaubten das Eheleben mit gesetzlichen Schranken umgeben und durch Keuschheitsgesetze dasselbe geheiligt und vor Verunreinigung geschützt. Es ist damit nicht gesagt, dass dieses Motiv allein bei den Ehegesetzen massgebend war. Manche Verbote, wie z. B. das, zwei Schwestern zugleich zu heirathen, müssen durch andere Motive erklärt werden. Aber immerhin dienen die allermeisten Beschränkungen, welche die Ehegesetze den Israeliten auflegen, dem Zwecke, das Volk zu einem heiligen Leben zu führen, und mit Recht dürfen wir die diesbezüglichen Gebote als Heiligkeitsgebote betrachten. — Schon die Einleitungsworte, welche vor den Gräueln der Aegypter und Kanaaniter warnen, zeigen die Tendenz der ganzen Gesetzesgruppe, die dahin geht, Israel von den thierischen Ausschweifungen seiner Nachbarn fern zu halten und dadurch zu einem heiligen Volke zu machen. Deutlicher noch warnt der Schluss unseres Capitels vor den Verunreinigungen jener Völker, die einen Gegensatz bilden zur Heiligkeit, zu der Israel bestimmt ist. Ausdrücklich aber schliesst das andere Cap. der Ehegesetze (cap. 20) mit der Ermahnung והייתם לי קדושים וגו׳ (20, 26, vgl. auch v. 7 f.) und offenbart uns somit disertis verbis die Hauptabsicht der Ehegesetze. Vgl. noch Ramban zu v. 6.

Nach der Einleitung (vv. 1—5) folgen drei Pentaden von Verboten. Die erste Pentas (vv. 6—11) verbietet, nach dem all-

gemeinen Einleitungsverbote (v. 6), die geschlechtliche Verbindung mit den allernächsten Verwandten: der Mutter (v. 7), der Stiefmutter (v. 8), der Schwester (v. 9), der Tochter und Enkelin (v. 10) und der vom Vater erzeugten Tochter der Frau des Vaters (v. 11, vgl. das.). Die zweite Pentade verbietet die Ehe, resp. den Beischlaf mit den entfernteren Verwandten: mit denjenigen, die ihm als Geschwister der Eltern nahe stehen, (vv. 12—14), mit der Schwiegertochter (v. 15), der Frau des Bruders (v. 16), der Tochter oder Enkelin der Frau (v. 17) und der Schwester der Frau (v. 18). Zuletzt werden in 5 Versen fünf Verbote erlassen, welche die Keuschheit befördern und der Sittenlosigkeit steuern sollen (vv. 19—23). Mit einer eindringlichen Ermahnung (vv. 24—30) wird die Gesetzesgruppe geschlossen.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Rede zu den Kindern Israel und sage ihnen: Ich bin der Ewige, euer Gott. V. 3. Nach dem Thun des Landes Aegypten, in welchem ihr gewohnt habt, sollt ihr nicht handeln, und nach dem Thun des Landes Kana'an, wohin ich euch bringen will, sollt ihr nicht handeln, und in ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln. V. 4. Meine Rechte sollt ihr üben und meine Satzungen beobachten, in ihnen zu wandeln; ich bin der Ewige euer Gott. V. So beobachtet denn meine Satzungen und meine Rechte, durch welche der Mensch, der sie übt, Leben gewinnt; ich bin der Ewige.

Das Gesetz ist an alle Israeliten in gleicher Weise gerichtet. אני ונו׳. Gott kündigt sich zuerst als den Gebieter an, um auf die Wichtigkeit der folgenden Gebote aufmerksam zu machen. Er kündigt sich aber an als ה׳, als der mit Liebe waltende himmlische Vater, als אלהים, als der die Naturgesetze feststellende Gott, und als אלהיכם, d. h. אלהי ישראל, als der Gott, der Israel zu seinem heiligen Volke erkoren. Als ה׳ hat Gott schon beim ersten Menschen die Gattin als עזר, als eine zu seiner sittlichen Erziehung beigegebene Hilfe, bezeichnet (Gen. 2, 18). Als אלהים hat er die Gesetze der Natur bestimmt, die verschiedenen Arten von einander gesondert und auch für die Fortpflanzung des Menschen bestimmte Gesetze festgestellt, die eingehalten werden müssen, wenn das Menschengeschlecht eine gedeihliche Entwickelung nehmen soll. Darum sind auch für die Noachiden (בני נח) gewisse Ehegesetze gegeben worden (Sanhedrin 56a; 57b f.). Als אלהי ישראל aber hat Gott für Israel besondere Eheverbote erlassen, damit ein heiliges Volk gewonnen

und erhalten werde. Zuerst wird nun vor den Thaten Aegyptens gewarnt. Sie werden nicht genannt, weil sie Israel genugsam bekannt waren. Es waren Ausschweifungen der niedrigsten Art, wodurch der Mensch zum Thiere herabsank, ja noch unter das Thier kam. Beweis dessen ist die Vergötterung der Thiere bei den Aegyptern (vgl. Hengstenb. B. Mos. u. Aeg. S. 215 ff. u. Dillm. zu v. 6). Im Lande Kanaan war ebenfalls die Unsittlichkeit zu Hause, wie oft in der heil. Schrift berichtet wird. — ובחקותיהם, dies sind die Einrichtungen und Gebräuche, die als Gesetze gelten, so die verschiedenen Feste zu Ehren der Götzen, verbunden mit unsittlichem Treiben und Spielen. מעשה dagegen bezeichnet die Handlungsweise jedes Einzelnen. Die מעשים stehen mit den חקים in Wechselbeziehung. Die schlechten חקים erzeugen auch ihnen entsprechende מעשים. Vgl. noch weiter v. 30. Nach Tossaphot Aboda zara 11a v. ואי werden zweierlei חוקות von dem Verbote ובחקותיהם לא תלכו getroffen: 1) Solche Gebräuche, die mit Götzendienst zusammenhängen; diese sind selbst dann verboten, wenn sie ursprünglich in Israel in Gebrauch waren. 2) Uebungen, die keinen vernünftigen Grund haben und demgemäss mit Aberglauben verbunden sind, דרכי האמורי im engeren Sinne (Tosefta Sabbat c. 7—8).

משפטי — חקותי. Der Unterschied zwischen משפטים und חקים wird von Raschi so gefasst, dass erstere Verstandesgesetze sind, deren Grund jeder Mensch einsieht, letztere dagegen Befehle, die man nicht leicht begreift. So auch Sifra. Das Merkmal „begreiflich- oder unbegreiflich-sein" ist indessen nicht genügend bestimmt. Genauer erklärt man die משפטים als die Rechte oder die Gesetze, die das Verhältnis zwischen Menschen und Menschen regeln; חקים aber schreiben Pflichten vor, die der Mensch gegen sich selbst, zur Bewahrung und Reinerhaltung seines Körpers und seiner Seele, und gegen die andern Geschöpfe der Natur, zur Achtung der von Gott festgesetzten Naturgesetze beobachten soll. Thatsächlich ist es demnach so, dass die משפטים leichter begreiflich sind als die חקים. Dies rührt aber nur daher, weil die Verhältnisse, welche durch משפטים geregelt werden, uns bekannter und zugänglicher sind, während die Objecte der חקים ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht leicht erkennbar sind (vgl. Hirsch). — עשייה und שמירה, beides wird sowohl bei den משפטים als bei den חקים geboten. Ersteres ist die practische Uebung, letzteres das principielle Halten, worunter auch das theoretische Lernen inbegriffen ist, daher Sifra: תשמרו זו המשנה. Speciell die Mischna, das auswendig zu

Lernende bedarf einer besonderen Hut. Die תורה שבעל פה ist der Nation zur Obhut anvertraut worden; sie hat dieselbe vor Vergessenheit und vor Fälschung zu bewahren. Wer das Gebot blos als מצות אנשים מלמדה übt, der hat die שמירה vernachlässigt; andererseits wieder sind wir im Stande auch solche Gebote, die sich uns nicht zur עשיה darbieten, wie מצות התלויות בארץ und Gelegenheits-Pflichten, zu denen sich uns keine Gelegenheit bietet, wenigstens durch שמירה zu halten. — תשמרו ללכת בהם, begnüge dich nicht damit, ein Gebot einmal ausgeübt zu haben, sondern ללכת בהם immerfort muss man in den Wegen Gottes wandeln, und so oft sich eine Gelegenheit dazu bietet, die מצוה erfüllen. Dies liegt auch im Ausdruck שמר, (vgl. Gen. 37, 11), die Zeit und Gelegenheit zur Uebung eines Gebotes stets abwarten.

Nach den neuern Kritikern sollen die Verbindungen משפטי וחקתי sowie שמר ועשה und die Redensart הלך בחקות ה' dem H eigentümlich sein. Allein משפטים וחקים kommt auch sonst oft vor (Lev. 26, 46; Deut. 4, 8; 14; 45 u. noch oft; 1. Kön. 9, 4); aber auch חקתי ומשפטי (Deut. 8, 11; 11, 1; 1. Kön. 11, 33). Das Deut. gebraucht also חקים und חקות promiscue: ebenso das Buch der Kön., Jeremia (10, 3; 32, 11) und Ez. (5, 6; 11, 12). הלך בחקת ה' kommt (ausser Ez.) häufig vor in den BB. d. Kön. (1. Kön. 3, 3; 6, 12; 2. Kön. 17, 8; 19), aber auch bei Jer. (44, 23). Die Verbindung שמר ועשה ist auch sonst nicht selten (Deut. 4, 6; 7, 12; 16, 12; 24, 8; 26, 16; Jos. 23, 6; Jes. 56, 1), besonders die Verbindung שמר לעשות (Deut. 6, 3; 12, 1; 32; Jos. 1, 7; 2, Kön. 21, 8).

V. 5 ist keinesfalls, wie Dillm. meint, eine Dublette zu v. 4, sondern will, wie schon Sifra erklärt, die שמירה und עשיה für die חקים sowohl als für die משפטים anordnen, da in v. 4 blos die עשיה für die משפטים und die שמירה für die חקים geboten wurde. Zugleich sollte der bedeutsame, von den Spätern (Ez. und Neh.) mit Nachdruck wiederholte Satz: וחי בהם — אשר יעשה hinzugefügt werden. — האדם, der wahre Mensch, der seiner Bestimmung als Mensch nachkommen will, hat die göttlichen Gesetze zu erfüllen. — וחי בהם (über וָחַי s. Ew. 243a) erst dadurch erlangt er das wahre Leben, nicht nur, wie Onkelos sagt, לעלמא דאתא, sondern auch in dieser Welt ist das Leben der רשעים kein Leben רשעים בחייהם קרויין מתים (Berachot 18b). Bemerkenswerth ist es, dass hier nicht gesagt wird: אשר תעשו (die ihr thut), sondern אשר יעשה אתם האדם (die der Mensch thut), und mit Recht folgert der Talmud (B. kamma 38a) nach Sifra aus dieser Stelle, dass selbst der Heide, der sich mit

der Thora befasst, dem israelitischen Hohenpriester gleich, durch sie die Gottesnähe und die Glückseligkeit zu erreichen im Stande ist. Höchst bedeutsam ist diese Lehre dem Sittengesetze vorangestellt, das ja von Gott für alle Menschen bestimmt worden. Es mag aber auch mit האדם יחי בהם angedeutet werden, dass der sterbliche Mensch durch die Bethätigung der Gottesgebote auch die Unsterblichkeit erlangt (vgl. Gen. 3, 22). Die Thora ist der wahrhafte Lebensbaum (Spr. 3, 18). — אני ה׳. Der liebevolle Vater der Menschen hat Allen die zu ihrem wahren Leben und zu ihrer ewigen Seligkeit nöthigen Vorschriften ertheilt, und wer sollte so undankbar sein, diese Vorschriften zu missachten. Zugleich aber wird durch אני ה׳ auf die Belohnung hingewiesen, die des Guten im Jenseits besonders harrt. Ist schon das Gute an und für sich Segen bringend und liegt schon der Lohn der guten That in ihr selbst (שכר מצוה מצוה), so hat doch ה׳, der liebevolle Vater der Menschen, den Frommen noch besonderes Heil aufbewahrt מה רב טובך וגו׳ (Ps. 31, 20). — Vgl. auch die Lehre: חי בהם ולא שימות בהם in Sanhedrin 74a.

V. 6. Niemand von euch darf seinem Blutsverwandten sich nähern, die Blösse aufzudecken; ich bin der Ewige.

Es wird zuerst ein allgemeines Verbot (כלל) gegeben, dem dann die פרטים folgen. Nach dem Grundsatze אין בכלל אלא מה שבפרט (1. Regel des R. Ismael) lehren nun unsere Weisen im ת״כ, dass nur die in der Schrift genannte ערוה verboten, wir aber nicht berechtigt sind, durch Analogie-Schlüsse oder andere Folgerungen neue Verbote hinzuzufügen. So z. B. könnte man schliessen, dass, wie der Neffe nicht die Frau des Vaterbruders (אשת אחי אביו), ebenso der Onkel nicht die Frau des Brudersohnes heirathen darf; oder sowie Jeder nicht die Tochter des Stiefsohnes (als die Enkelin der Frau), ebenso der Stiefsohn nicht die Tochter des Stiefvaters ehelichen darf; solche Schlussfolgerungen sind ein für alle Mal durch die Thora selbst für unzulässig erklärt. Die Karäer, welche die Regeln der Tradition nicht achten, haben sich zahlreiche ganz neue ערוה-Gesetze geschaffen. — שאר heisst Fleisch, vgl. Exod. 21, 10, שאר בשרו = Fleisch seines Fleisches, Blutsverwandter. — תקרבו ist sonst Euphemismus für Beiwohnung; da hier aber ausdrücklich לגלות ערוה hinzugefügt ist, so lernen unsere Weisen daraus, dass jegliche Annäherung, die zu גלוי ערוה führen könnte, verboten ist; vgl. aber

Ramban zu המצות ס' Verb. 353). ערה. Nach Wessely ist der Stamm ערה ausleeren, ausgiessen; er meint deshalb, dass im Verbote לגלות ערוה zugleich כדרכה ושלא כדרכה (s. Levy, Neuhebr. WB. v. דרך) verboten sei. אני ה'. Die Heiligkeit, die durch die עריות-Gesetze angestrebt wird, ist die Gottes-Aehnlichkeit, כי קדוש אני ה' וגו'.

V. 7. Die Blösse deines Vaters und die Blösse deiner Mutter sollst du nicht aufdecken, deine Mutter ist es, decke ihre Blösse nicht auf. V. 8. Die Blösse der Frau deines Vaters sollst du nicht aufdecken. es ist die Blösse deines Vaters.

Was ist ערות אביך? Nach T. Jon. wäre das Verbot an die Tochter gerichtet; allein der ganze Abschnitt richtet sich nur an die Männer; es gilt als selbstverständlich, dass die עריות-Gesetze für die Frauen ebenso verbindlich sind, wie für die Männer. Freilich fehlt das Verbot ערות בתך; aber dafür wird weiter unten der Grund angegeben werden. Keineswegs jedoch hätte die Thora das Verbot von ערות הבת an die Tochter mit dem Satze ערות אביך וגו' gerichtet. Es müsste auch dann ערות אביך und לא תגלי heissen. Raschi, nach R. Juda in Sanh. 54a, erklärt, mit ערות אביך ist אשת אב verboten, dies erhellt aus 20, 11. Es ist kein Unterschied, ob die אשת האב zugleich seine Mutter ist oder nicht. ערות אמך ist die Mutter, selbst wenn sie nicht אשת אבי ist; אשת אביך wieder verbietet die Frau des Vaters selbst nach dem Tode des Vaters. Die Weisen das. erklären ערות אביך als Sodomie (אביך ממש), so dass er חייב שתים ist, wegen זכר und wegen אב. Sehr richtig sagt indessen Ramban, dass nach der einfachen Erklärung ערות אביך und ערות אמך nur ein Verbot ist, es wird die rechte Mutter verboten, die zugleich ערות אביך und ערות אמך ist. Mann und Frau werden als eine Person betrachtet, und die Entehrung der Frau zugleich als eine Entehrung des Mannes erklärt, so in vv. 8, 14, 15 und c. 20, vv. 11, 20, 21. Daher ist die Mutter zugleich ערות אביך und ערות אמך; אמך הוא würde dann sagen, dass sie auch als Mutter verboten sei, wenn auch der Vater nur sein Stiefvater oder wenn die Mutter nicht die Frau des Vaters ist. Dagegen handelt v. 8 von der Stiefmutter, die blos als ערות אביך bezeichnet wird. Dass sie selbst nach dem Tode des Vaters als ערות אביך verboten bleibt, ist selbstverständlich, da sie ja noch immer אשת אביך heisst. תגלה, bei kleinem Distinct. תגלה, Ges. 75 Anm. 17. Mit Recht steht die Mutter an der Spitze der Gesetze, da sie der nächste שאר und zugleich deren Entehrung eine An-

tastung der Ehre der Eltern ist, deren Verehrung mit dem כבוד השכינה verglichen wird. In Deut. 23, 1, wird nur die Ehe mit der Frau des Vaters verboten. Wenn aber Kuenen (Einl. S. 256), daraus schliessen will, dass Deut. die andern Eheverbote von Lev. 18 nicht gekannt habe, so ist dies Urtheil entschieden falsch. Es ist im Gegentheil gerade aus dieser Stelle des Deut. bewiesen, dass dieses Buch die Ehegesetze in Lev. voraussetzt. Denn es ist doch nicht denkbar, dass Deut. die Vermischung mit der Tochter, Schwiegertochter oder Schwester erlaubt habe; wenn er dennoch diese Verbote nicht erwähnt, so kann er nur mit Rücksicht auf Lev. 18 dies für überflüssig gehalten und nur das Verbot der Frau des Vaters aus besonderem Grunde für nöthig erachtet haben (vgl. auch Dillm. zu Deut. 23, 1). Ueber die Strafe im 20. Cap.

V. 9. Die Blösse deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, der im Hause oder draussen geborenen, — du sollst ihre Blösse nicht aufdecken.

בת אביך או בת אמך, die Halbschwester, mag sie die Tochter desselben Vaters oder derselben Mutter sein. מולדת בית וגו, nach Onkelos דילידא מן אבוך מן אתת אחרי או מן אמך לגבר אחרן. Hiernach wäre מולדת בית וגו nur die Erklärung zu בת אביך, insofern die Schwester von demselben Vater, aber von verschiedener Mutter, immer מולדת בית, mit ihm in demselben Hause geboren ist (מולדת ist Part. Hoph. mit ô, s. oben I 189); dagegen ist die Schwester von derselben Mutter, aber von anderem Vater, in einem andern Hause geboren. Doch ist diese Erklärung schwerlich richtig, Der einfache Sinn ist, wie Ibn Esra sagt, dass מולדת בית diejenige Schwester ist, die ehelich geboren,. während מולדת חוץ die ausserehelich geborene Schwester ist. Die Thora muss aber beide verbieten, weil man sonst, wie schon Mendelssohn bemerkt, die ausserehelich geborene erlaubt hätte. (Ueber בת אשת אביך v. 11 s. weiter). Doch haben unsere Weisen mit Recht in מולדת חוץ gefunden, dass auch die Schwester aus einer verbotenen Ehe unter das Verbot fällt (vgl. Jebamoth 23a). Dass in בת אביך auch בת אנוסה einbegriffen wird, ist selbstverständlich, da מולדת בית וגו nicht nur auf בת אמך, sondern auch auf בת אביך sich bezieht (so Maimon. איסורי ביאה II, 2).

V. 10. Die Blösse der Tochter deines Sohnes oder der Tochter deiner Tochter — ihre Blösse sollst du nicht aufdecken, denn es ist deine Blösse.

Es wird nicht die Tochter verboten, weil weiter in v. 17 sogar die Stieftochter (durch ערות אשה ובתה) verboten wird. Der Vater hat bei der eigenen Tochter gewiss das Verbot ערות אשה ובתה übertreten, denn dadurch, dass sie zugleich seine eigene Tochter ist, ist sie nicht minder auch die Tochter seiner Frau. Nun wären aber בת בנך und בת בתך auch überflüssig, da weiter in v. 17 sogar die Enkelin der Frau verboten wird und seine Enkelin doch gewiss zugleich die Enkelin seiner Frau ist. Daher sagt Raschi nach Jebamoth 79a, dass hier von בת בנו ובת בתו מאנוסתו die Rede sei, da die אנוסה nicht in ערות אשה ובתה enthalten ist, so dass: אנס אשה מותר ליקח בתה. Danach haben wir aber für בתו מאנוסתו (die unehelich erzeugte Tochter) kein Verbot in der Thora. Nun könnte man dies durch einen Schluss de minore ad majorem aus בת בתו מאנוסתו folgern, aber man kann auf Grund einer Schlussfolgerung nicht verwarnen (אין מזהירין מן הדין). Deswegen wird in Jebamoth 3a dies noch besonders aus der Wortanalogie (גז״ש) הנה הנה (v. 10 u. v. 17) abgeleitet. Es liegt indessen auch nach dem einfachen Wortsinne im Satze כי ערותך הנה, denn die ערות בת הבת kann ja nur dann als ערותך bezeichnet werden, wenn die בת mit dem Vater identificirt wird. Was von בתו מאנוסתו gilt, kann wohl auch auf בתו מסלנשו angewendet werden.

V. 11. Die Blösse der Tochter der Frau deines Vaters, der Erzeugten deines Vaters, sie ist deine Schwester, du sollst ihre Blösse nicht aufdecken.

Dieser Vers erscheint ganz überflüssig, da das hier Verbotene bereits in אחותך בת אביך (oben v. 9) enthalten ist. Die Qaräer, citirt bei Ibn-Esra, haben daher מולדת אביך als „die Erzogene des Vaters" gefasst, wonach hier selbst eine Doppeltstiefschwester, die weder von demselben Vater noch von derselben Mutter ist, wenn sie nur mit ihm zusammen erzogen worden, verboten wäre (so auch viele Neuere). Sie stützen ihre Ansicht durch 2. Sam. 13, 13. Indessen hat Ibn-Esra Recht, dass man ihre Nichtigkeiten (הבלידם) nicht zu widerlegen braucht, da מולדת nicht heissen kann „die Erzogene".*) In

*) Zwar meint R. Elieser b. Jakob (Sota 43b), dass man eine solche Stiefschwester (תורגתא), wenn man mit ihr zusammen im Hause aufgewachsen ist, nicht heirathen darf. Doch wird hinzugefügt, dass dies nur מפני מראית עין verboten sei. So entscheidet auch der jer. Talmud (Jebamot II4). Indessen wird im Babli gegen R. Elieser b. Jakob entschieden und die תורגתא ohne Weiteres zu heiraten erlaubt; so auch im Schulchan Ar. Eb. ha-Eser 15, 11.

Jebamot 22b befindet sich über unsern v. eine Controverse zwischen R. Jose b. Jehuda und den Weisen. Nach ersterem wird hier verordnet, dass die Schwester väterlicherseits nur in dem Falle verboten ist, wo deren Mutter die Ehefrau des Vaters (אשת אביך) sein könnte, aber nicht wenn sie mit einer שפחה ונכרית erzeugt ist, wobei אין קידושין תופסין. Die Weisen dagegen behaupten, der v. wolle für die Tochter der Frau des Vaters ein zweites Verbot hinzufügen, da oben v. 9 nur von אחותו מאנוסת אביו handelt. Einfach würde ich v. 9 und 11 in folgender Weise erklären. Vor der sinaitischen Gesetzgebung war bei den Israeliten nur die Schwester von mütterlicher Seite verboten (vgl. Gen. 20, 12 und Raschi das.). Da man also vor dieser Zeit unter אחות ohne Weiteres die Schwester mütterlicherseits verstanden hat, so könnte אחותך בת אביך in v. 9 als die Schwester (mütterlicherseits), die zugleich die Tochter deines Vaters ist, d. h. die Vollschwester, erklärt werden; או בת אמך würde dann nur die Halbschwester mütterlicherseits hinzufügen.*) Dagegen hätten wir für die Halbschwester väterlicherseits kein Verbot gefunden. Diesem möglichen Missverständnisse will die Nachtragsbestimmung in v. 11 vorbeugen, indem hier betont wird: אחותך הוא, auch die Halbschwester väterlicherseits ist deine Schwester, wiewohl sie bisher nicht als Schwester galt und die Ehe mit ihr gestattet war. Als Nachtrag steht daher diese Vorschrift nicht hinter v. 9, sondern erst am Schlusse der Gesetze über die nächsten Blutsverwandtschaften.**) Die Auskunft mancher neueren Erklärer (z. B. Baentsch) in v. 9 die Worte או בת אביך zu streichen, ist, abgesehen davon, dass 20,17 dagegen spricht, schon deshalb unannehmbar, weil dann, wie bereits Dillm. bemerkt, die Stellung von v. 11, der doch zu v. 9 gehört, unerklärlich wäre. — (Ueber אחותך הוא vgl. noch Jebamot 22b).

V. 12. Die Blösse der Schwester deines Vaters sollst du nicht aufdecken; Blutsverwandte deines Vaters ist sie. V. 13. Die

---

*) חוץ — מולדת בית würde man dann (mit Ramban) nur auf בת אמך bezogen haben. Dass dann אחותך בת אביך überflüssig wäre, weil es durch קל וחומר aus בת אמך gefolgert werden könnte, dürfte nach dem Grundsatze אין מזהירין מן הדין nicht behauptet werden.

**) Möglich aber, dass hier von der Erstgeborenen aus einer Leviratsehe die Rede ist, die zwar vom Vater erzeugt (מולדת אביך) ist, aber nach Deut. 25, 6 (dem שמו nach) nicht als בת אביך, sondern als Kind des verstorbenen Bruders betrachtet wurde. (vgl. Richt. 10, 1 LXX u. die von Kimchi cit. LA. des Targ.)

Blösse der Schwester deiner Mutter sollst du nicht aufdecken, denn Blutsverwandte deiner Mutter ist sie.

Unter den entfernteren Blutsverwandten nehmen die Geschwister der Eltern mit Recht die erste Stelle ein. Dass hier kein Unterschied ist zwischen der Schwester väterlicher- und mütterlicherseits liegt schon im unbestimmten Ausdruck אחות וגו', wird aber ausserdem noch von Sifra weiter 20, 19 aus dem Schriftworte שאר וגו' deducirt. Hier heisst es nicht: ערות אביך וגו'; dies wird nur bei der Frau gesagt, die gewissermassen das alter ego des Mannes ist. Die Schwester ist nur sein שאר (= Fleisch), d. h. sein nächster Anverwandter. Möglich aber, dass שאר אביך, wie Mecklenburg erklärt, „die Blutsverwandte von Seiten des Vaters" heisst, wofür v. 6, wo nur שאר בשרו verboten wird, und 20, 19, wo sie שארו genannt wird, sprechen.

V. 14. Die Blösse deines Vaterbruders sollst du nicht aufdecken, seiner Frau sollst du nicht nahen, deine Tante ist sie.

Mit diesem Verse beginnen diejenigen עריות, die selbst keine Blutsverwandten, aber dennoch wegen der Blutsverwandtschaft ihrer Männer verboten sind. Es sind dies drei Frauen: Die Frau des Vaterbruders, die Frau des Sohnes und die Frau des Bruders. Es wird deshalb das erste Verbot dieser Klasse mit den Worten ערות אחי אביך וגו' ausgesprochen, um anzuzeigen, dass die Frau nur des Mannes wegen verboten ist. Eigentlich würde ערות אשת אביך (oben v. 8) auch zu dieser Klasse gehören; allein da vorher in v. 7 die Mutter als ערות אביך verboten ward, musste אשת אביך, die doch ebenfalls ערות אביך ist, daneben gestellt werden. — Nun aber wird אשת אחי האם in der Thora nicht verboten, und da bei den עריות kein Analogienschluss zulässig ist (oben S. 12), so lehren unsere Weisen, dass diese in der That מן התורה erlaubt ist und nur als rabbinisches Verbot gilt. Die rabbinischen Verwandten-Eheverbote werden שניות לעריות (Eheverbote zweiten Grades) genannt, deren Anordnung dem König Salomo zugeschrieben wird (Jebamot 21a). Der Grund, dass hier zwischen Vater und Mutter unterschieden wird, dürfte der sein, dass in dem Falle, wo die Frau nicht als Blutsverwandte, sondern blos wegen der Blutsverwandtschaft ihres Mannes verboten wurde, das Verbot sich nicht auf den Bruder der Mutter erstreckt, da dieser nicht derselben Familie (משפחה) angehört, vgl. Num. 27, 10f.

und B. batra 109b. Mit Recht lehren hier unsere Weisen (Jebamot 54b), dass hier אחי אביך nur den Bruder des Vaters väterlicherseits meint, nicht aber den Bruder mütterlicherseits; dessen Frau ist blos als שניה מדברי סופרים verboten. Denn da אשת אחי האם nicht verboten wird, so ist es nur natürlich, dass unter dem unbestimmten אחי אביך nur אח מן האב, der zu derselben Familie gehört, verstanden ist. Oben bei der Schwester der Eltern dagegen, wo zwischen אחות אב und אחות אם kein Unterschied obwaltet, da ist auch zwischen אח מן האב und אח מן האם kein Unterschied zu machen. Ausserdem wird diese Lehre auch aus den Schriftworten abgeleitet. (Sifra zu 20,20). — דודתך היא will sagen, sie ist wie deine Tante; indem ihr Gatte blutsverwandt ist, musst du auch dessen Frau als blutsverwandt betrachten. Dass der Tod des Onkels das Verbot nicht aufhebt, ist selbstverständlich (vgl. v. 18). Wir haben diesen v. mit Raschi nach dem einfachen Sinne erklärt; vgl. die talmudische Erklärung in Sanhedrin 54a. Uebrigens galten die in vv. 12—15 genannten Verwandten wahrscheinlich vor der sinaïtischen Gesetzgebung nicht als verboten (vgl. Exod. 6, 20).

V. 15. Die Blösse deiner Schwiegertochter sollst du nicht aufdecken; die Frau deines Sohnes ist sie, du sollst ihre Blösse nicht aufdecken.

כלה, Braut und Schwiegertochter; ebenso heisst חתן Bräutigam und Schwiegersohn. אשת בנך וגו׳, auch sie ist nur wegen ihres Gatten verboten; daher gilt das Verbot nur bei der legitimen Frau des Sohnes, nicht aber bei אנוסת בנו. Ob אנוסת אב dem Sohne verboten ist, ist controvers, vgl. Jebamot 97a. — אשת בנך היא; das Verbot gilt auch nach dem Tode des Sohnes (Sanhedrin 53a).

V. 16. Die Blösse der Frau deines Bruders sollst du nicht aufdecken; die Blösse deines Bruders ist es.

In Jebamoth 55a wird gelehrt, dass hier kein Unterschied zwischen dem Bruder väterlicher- und mütterlicherseits zu machen ist. Es wird dazu ein Schriftvers als Beweis angeführt. Diese Ansicht leuchtet schon deshalb ein, weil ja bei der Schwester auch nicht unterschieden wird, ob sie eine Schwester von des Vaters oder von der Mutter Seite ist; ja die Schwester mütterlicherseits war sogar bereits vor der sinaïtischen Gesetzgebung verboten (oben

S. 16); vgl. indessen zu 20, 21. — Unser Gesetz erleidet eine Ausnahme bei der Leviratsehe, was allerdings die Samaritaner und Karäer bestreiten, vgl. Deut. 25, 5.

V. 17. Die Blösse einer Frau und ihrer Tochter sollst du nicht aufdecken, die Tochter ihres Sohnes und die Tochter ihrer Tochter sollst du nicht nehmen, ihre Blösse aufzudecken; Blutsverwandtschaft sind sie, Unzucht ist dies.

Mit diesem Verse beginnt wieder eine neue Klasse von Ehegesetzen, das Verbot, zwei blutsverwandte Frauen zu heirathen. Hierzu gehören: erstens die Heirath einer Frau mit ihrer Tochter oder ihrer Enkelin, zweitens die zweier Schwestern. Bei ersterer gilt das Verbot ohne Unterschied, ob beide leben oder ob eine bereits verstorben, bei letzterer nur, wenn beide leben. Dass bei אשה ובתה das Verbot nur gilt, wenn die erste legitim (durch קידושין) geheirathet wurde, ist bereits oben zu v. 10 bemerkt. Hat er zuerst die Tochter oder die Enkelin geheirathet, dann ist die Mutter resp. Grossmutter, als חמותו, אם חמותו oder אם חמיו nicht nur zur Ehe, sondern auch zum ausserehelichen Umgang verboten. (חמותו ist in Deut. 27, 23 besonders mit einem Fluch belegt). Hat er die Mutter oder Grossmutter zur Frau, dann ist die Tochter resp. Enkelin in jeder Weise verboten. Es ist also kein Unterschied, welche von beiden er legitim (durch קידושין) geheirathet hat, die Mutter oder die Tochter; immer ist die zweite selbst בזנות verboten. Dies können wir, wie Wessely bemerkt, schon daraus entnehmen, dass hier אשה ובתה steht, und weiter 20, 14 die Ordnung umgekehrt wird (את אשה ואת אמה). Sowie ferner bei Mutter und Tochter es einerlei ist, welche von beiden er zuerst geheirathet, ebenso ist bei Grossmutter und Enkelin in dieser Beziehung kein Unterschied zu machen. — שאירה הנה, sie, die beiden Frauen, bilden eine Blutsverwandtschaft, und deswegen sind sie verboten. Das Abstractum vertritt hier die Stelle des Plurals wie bei אדות (Karawane), דגה (Fische), vgl. auch חמרת, נמלת in M. Sanhedrin X, 5. Die von den Neuern vorgeschlagenen Correcturen, שאך (nach LXX), oder שאֵרָה (auf אשה bezüglich), sind Verschlimmerungen. זמה היא, von זמם, sinnen, zumeist für unzüchtiges Treiben gebraucht. Wahrscheinlich bedeutet es ursprünglich, ein böser Anschlag, davon Bosheit überhaupt. Von fleischlichen Verbrechen wird der Ausdruck aber ebenso, wie im Talmud עבירה, gebraucht, insofern die Bosheit hierbei am stärksten

und gefährlichsten zum Ausdruck kommt. Auch gemeines זנות wird weiter 19,29 זמה genannt. Hier wird ebenfalls gesagt, dass dies vom Gesetze nicht als eine Ehe, sondern als זנות betrachtet wird, das mehr als anderes זנות bestraft wird, weil es verderblicher wirkt, indem es 1) wie Ramban sagt, der Ehe Verderben bringt, da der Mann, statt seine Frau zu lieben, auf deren Tochter oder Enkelin die Gedanken richtet, 2) auch Unkeuschheit und Unzucht befördert, da die Töchter, resp. Enkelinnen, gewöhnlich in der Nähe des Vaters und mit ihm vertraulich sind. Die Strafe ist auch hier grösser als bei andern עריות, s. 20, 14.

V. 18. Und eine Frau zu ihrer Schwester sollst du nicht nehmen, sie zu deren Nebenfrau zu machen, ihre Blösse aufzudecken neben jener bei deren Lebzeiten.

אחתה ist nach v. 9 u. 11 die Schwester sowohl väterlicher- als mütterlicherseits. — לצרור ist mit Raschi und Ibn-Esra als denom. von צרה (die Nebenfrau) zu nehmen. Zwei Schwestern sollen nicht als Nebenfrauen miteinander verbunden werden, weil sie blutsverwandt sind. Mit לגלות ערותה wird aber gesagt, dass auch גילוי ערוה (der Umgang) mit der Schwester der Frau verboten ist, wenn er sie auch nicht als Nebenfrau der Schwester nehmen will. — עליה, vgl. Gen. 28, 9; 31, 50. — בחייה verbietet noch mehr als עליה; selbst wenn er sich von der Frau geschieden, darf er die Schwester nicht nehmen, solange erstere lebt. Wenn hier nach dem Tode der Frau erlaubt wird, die Schwester zu heirathen, während oben bei אשה ובתה das Verbot auch nach dem Tode der ersten in Kraft bleibt, so dürfte dies darin seinen Grund haben, dass אשה ובתה als ein so grosses Verbrechen (זמה) gilt, dass die Thora für dies Verbot keine Beschränkung setzen wollte. — Aus dem überflüssigen Worte עליה wird die Lehre deducirt, dass die Schwester der Frau auch in dem Falle, wo die Leviratspflicht (מצות ייבום Deut. 25, 5) die Ehe mit ihr fordern würde, nicht geheirathat werden darf. Dieses Verbot der Leviratsehe gilt auch für alle andern zur Ehe verbotenen Blutsverwandten (Jebamot 3b). Aus לצרור wird ferner die Halacha abgeleitet, dass die Leviratsehe auch mit den Nebenfrauen der Blutsverwandten (עריות) verboten ist (M. Jebamoth I, 1). Denn das לצרור lehrt, dass die beiden צרות mit einander so enge verbunden sind, dass wenn für eine die Leviratsehe untersagt ist, dies auch für die andere gilt. Indessen besteht diese Vorschrift nur für die

Leviratsehe. Sonst ist die Nebenfrau einer Blutsverwandten (ערוה) nicht zur Ehe verboten, so dass z. B. ein Vater die Nebenfrau seiner Tochter (selbstverständlich als Wittwe oder nachdem sie von ihrem Manne geschieden worden) heirathen darf (M. Jebamot I, 3). Der Grund liegt einfach darin, dass in der Regel durch den Tod des Mannes oder durch eine Ehescheidung die Verbindung mit der Nebenfrau aufgehört hat. Nur wenn ein Mann ohne Nachkommen stirbt, „wo die Bedeutung des Hauses in den Vordergrund tritt" und das Haus durch alle Frauen des Verstorbenen repräsentirt wird, gelten diese als eine Einheit, so dass wenn eine derselben dem überlebenden Bruder als ערוה verboten ist, für das ganze Haus die Leviratsehe nicht mehr Pflicht und deshalb wegen v. 14 nicht gestattet wird. — Uebrigens wurde von der Schule Schammai's auch die Leviratsehe mit der Nebenfrau der ערוה erlaubt (M. Jebamot I, 4). Das Verbot, zwei Schwestern zugleich zu ehelichen, bestand nicht vor der sinaïtischen Gesetzgebung, wie das Beispiel von Jakob beweist (vgl. aber Ramban zu v. 25 und zu Gen. 48, 7).

V. 19. Und einer Frau in der Absonderungszeit ihrer Unreinheit sollst du nicht nahen, ihre Blösse aufzudecken.

Mit diesem Verse beginnen die Keuschheits-Verbote, die gar keine Beziehung zur Blutsverwandtschaft haben. Es sind vier Verbote; נדה, אשת איש, זכר und בהמה. In die Mitte dieser Vorschriften tritt das Verbot des Molech-Dienstes, s. weiter. — Ueber נדה vgl. oben I S. 358 und 427 f. Da die Schrift hier den Ausdruck בנדת טמאתה gebraucht, so wird hiermit unzweideutig gelehrt, dass das Verbot des „Nahens" nicht blos von der Perioden-Zeit, sondern auch von der Unreinheit abhängt, und solange die טמאה nicht beseitigt ist, besteht noch das Verbot gerade so, wie in der Zeit der Periode. Die טמאה kann aber nur durch ein Tauchbad (מבילה) entfernt werden (I 305). Bei נדה steht besonders לא תקרב, um jede vertrauliche Annährung zu verbieten, weil dies Verbot auch betreffs der eigenen Frau gilt. Hinsichtlich des לא תקרבו bei den andern ערות vgl. oben zu v. 6.

V. 20. Dem Weibe deines Nächsten sollst du nicht beiwohnen der Zeugung wegen, da du durch sie unrein wirst.

Ueber עמית s. I 217 und weiter zu 19, 11. שכבתך לזרע halten die meisten Ausleger (wie schon Talm. Jebamot 55b) für ein

Genetiv-Verhältniss (wie שכבת זרע), das durch ל gebildet ist, weil das Suffix den einfachen stat. constr. verbietet (Ew. 292a, Ges. 129e). Indessen findet sich sonst nur der Ausdruck נתן שכבת ב (ohne זרע), vgl. v. 23; 20, 15; Num. 5, 20. Ferner da nach Num. 5, 20, vgl. mit 5, 19, נתן שכבת ב mit שכב את identisch ist, so kann שכבת von dem stets mit זרע verbundenen שכבת (s. I S. 425) unterschieden und als „Lager, Beilager" erklärt werden. לזרע kann daher den Zweck bezeichnen: „der Nachkommenschaft wegen", „um Nachkommen zu erzeugen". Damit ist, wie Ramban sehr richtig bemerkt, zugleich der Grund des Verbotes angedeutet. Der Umgang mit dem Weibe des Nächsten hat noch die verderbliche Folge, dass man nicht weiss, welchem Vater die Nachkommenschaft angehört. Hiermit erklärt es sich auch, dass hier nicht, wie bei den meisten Vorschriften des Abschnittes, der Ausdruck לא תגלה ערותה gebraucht wird. גלה ערוה oder ראה ערוה bezeichnet die Missachtung der Blutsverwandtschaft (vgl. Gen. 9, 22; Thr. 1, 8), während bei אשת איש die Versündigung hinsichtlich der Nachkommenschaft in den Vordergrund gestellt wird. Selbstverständlich ist dies nicht der einzige Grund und ist auch ein Beischlaf ohne זרע-Erzielung bei אשת איש verboten. Nach Wessely steht hier deshalb nicht גלה ערוה, weil dieser Ausdruck nur bei den חקים gebraucht wird, um dadurch das Abscheuliche der That darzulegen; dagegen war dies bei אשת איש, זכר und בהמה nicht nöthig, weil bei diesen Vorschriften, die zu den משפטים gehören, die Abscheulichkeit des Verbrechens jedem einleuchtet. — לטמאה בה; damit ist nicht wie 15, 18 die Unreinheit gemeint, die durch Baden beseitigt werden kann, sondern die Befleckung von Körper und Seele, vgl. oben I S. 303 und 340.

V. 21. Und von deinen Nachkommen sollst du nichts hingeben, dem Molech zuzuführen, dass du nicht den Namen deines Gottes entweihest; ich bin der Ewige.

Haben die bisherigen עריות-Gesetze den Zweck, dass eine reine heiligungsfähige Nachkommenschaft (זרע אלהים, Mal. 2, 15) gewonnen werde, so wird nachträglich davor gewarnt, die Nachkommenschaft gottwidrigen Kulten zu weihen, wodurch der Name Gottes entweiht würde. — In Sanhedrin 64a befindet sich eine Controverse darüber, ob der Molech als עבודה זרה verehrt wurde, oder nicht. Die Mischna das. hält den Molech nicht für ע"ז. Die Art und Weise, wie das Verbot hier und in 20, 2 ff. gegeben wird, lässt, wie Hirsch mit Recht

vermuthet, schliessen, dass wir es mit einer verbrecherischen Verirrung innerhalb der Gottes-Verehrung zu thun haben. מלך ist nach Hirsch Abstractum, wie גדל, קדש und heisst die Regierung, wohl die vermeintlich oberste Weltregierung, wie das Fatum der Griechen und Römer. In jüdischen Kreisen mag wohl der irrthümliche Glaube geherrscht haben, Gott habe diesem Fatum die oberste Leitung der Menschen anvertraut. Um nun die Kinder sich zu erhalten und vor dem neidischen Geschicke zu bewahren, gab man eines derselben als Opfer hin, wodurch man Leben und Wohlfahrt der übrigen zu erkaufen glaubte. Indessen ist in Jer. 19, 5 und 32, 35 (vgl. auch 2. Kön. 23, 10) der Molech mit dem Sonnengott Baal identificirt. Es wird ferner der Götze in der Bibel oft מֶלֶךְ genannt, Jes. 8, 21; Am. 5, 26; Zeph. 1, 5 (vgl. Targ. das.), vielleicht auch Jes. 30, 33; 57, 9 (vgl. ferner die comp. mit מֶלֶךְ in 2. Kön. 17, 31). Es ist also wahrscheinlich, dass der Name bei den Götzendienern „Melech" (bei den Ammonitern מלכם lautete) und dass Manche unter Israel in den Wahn verfielen, auch den Gott Israels (יהוה) als einen strengen zerstörenden und vernichtenden „Melech" zu verehren, den man nur durch ein Kindesopfer begütigen und für die andern Kinder günstig stimmen könne. Die Aussprache „Molech" wählte man, um das Wort von dem appellat. מֶלֶךְ zu unterscheiden.*) — ולא תחלל. Durch eine solche falsche Vorstellung von Gott würde man den Namen Gottes entweihen und entheiligen; denn אני ד', Gott ist die Liebe und bedarf keines grausamen Opfers, um den Menschen Heil zu schenken. Dass solche götzendienerischen Gebräuche in der Gottesverehrung noch gefährlicher und verderblicher als Götzendienst wirken, ist klar, und darum warnt auch die Schrift vor diesem Irrthum und setzt auf diesen Brauch die schwerste Strafe. Ueber die Art nnd Weise dieses Cultus vgl. weiter zu c. 20 Anf. Ueber Targ. Jon. zu diesem v. vgl. M. Megilla IV, 9, (vgl. Tos. Jomtob das.) und die Talm. z. St.

V. 22. Und einem Männlichen sollst du nicht beiwohnen, wie man einem Weibe beiwohnt; ein Gräuel ist dies.

Die letzten zwei Verbote enthalten Ausschweifungen, die nicht die Gewinnung von Nachkommen, sondern Befriedigung rein

*) Nach den neuern Forschern soll מלך die Vocalisation von בשת erhalten haben. Warum aber hat man בעל (wofür doch oft בשת gesetzt wurde) nicht mit der Voc. von בשת versehen?

thierischer Triebe zum Zwecke haben. את ist Präp. wie עם. — משכבי, vgl. Sanhedrin 54 a f.

V. 23. Und bei irgend einem Thiere sollst du nicht dein Lager geben, da du dadurch unrein wirst, und eine Frau soll nicht stehen vor einem Thiere, dass es sie begatte; eine Entartung ist es.

Vgl. Sanhedrin das. — לרבעה. רבע = רבץ lagern, regiert den Accus.; das Suff. bezieht sich auf אשה, das Subj. ist בהמה, vgl. das talm. רובע וטרפה. — תבל nach den Comment. (schon bei Ibn Ganach s. v.) von בלל vermischen (wie תמם von מסם), davon beschmutzen, beflecken, also eine Beschmutzung, Schändlichkeit. Indes dürfte es richtiger von نبل schwächen, verderben, abzuleiten sein. Es heisst dann השחית דרך (Gen. 6, 12), Entartung, Schlechtigkeit (vgl. auch Barth, Etym. St. 27).

V. 24. Verunreinigt euch nicht durch alles dieses, denn durch alles dieses haben sich die Völker, die ich vor euch vertreibe, verunreinigt. V. 25. Und das Land ward unrein, und ich suchte seine Schuld an ihm heim, und das Land spie seine Bewohner aus.

Wenn Knobel meint, dass hier nicht die mosaische Zeit eingehalten werde, weil damals die Vertreibung noch nicht stattgefunden und das Land die Bewohner noch nicht ausgespieen hatte, so hat er nicht beachtet, dass im Gegentheil אשר אני משלח ausdrücklich zeigt, dass die Vertreibung noch nicht erfolgt ist. Wenn Dillmann aber v. 25 einer andern Quelle zuweist, so ist es doch etwas stark, einem Redactor zuzumuthen, dass er auf einen v., der die Vertreibung der alten Landesbewohner als künftig darstellt, unmittelbar einen v. aus einer andern Quelle folgen lässt, nach welcher dies Ereignis längst geschehen ist. Es ist daher das „Ausspeien" nicht als dasselbe, wie das Vertreiben, zu erklären. Ersteres bedeutet nur, dass das Land sie nicht mehr vertragen kann und ihre Vertreibung, die zur Reinigung des Landes nöthig ist, bevorsteht. Wie wenn ein Mensch seine Speise, die er nicht vertragen kann, aus seinem Innern ausstösst und bereit ist, sie gänzlich auszuwerfen. Erst weiter v. 26 ff. spricht die Schrift zum Israel der Zukunft, und da heisst es 27 f. אשר לפניכם. Nachdem Israel im Lande ansässig sein wird, soll es sich an dem an den Völkern vollzogenen Strafgerichte ein warnendes Beispiel nehmen. An vielen Stellen

der Bibel wird gelehrt, dass die Erde durch das Verderben der Menschen mit ins Verderben gezogen wird (s. die Nachweise bei Hirsch). Hier wird dies in einem lehrreichen Bilde dargestellt: Durch die Unreinheit der Bewohner wird das Land unrein. Gott straft nun das Land ואפקד עונה עליה. Dies weiss sich nun nicht anders zu helfen, als dass es die ihm verderblichen Bewohner ausspeit. Wie wenn ein Mensch eine schlechte Speise geniesst, sich dadurch Uebel zuzieht und durch Erbrechung sich der verderblichen Speise entledigt. Die Erklärung des Bildes ist folgende. Jedes Land ist mit seinen Bewohnern innig verwachsen. Es übt auf Geist und Charakter der Bewohner den grössten Einfluss aus. Manches Land erzeugt träge, unsittliche, manches tapfere, nüchterne Menschen u. s. w., wie dies z. B. Ritter in seiner Erdkunde näher nachgewiesen hat. Nun ist das Land Palästina am geeignetsten, als Boden für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu dienen. Die Menschen dürfen aber nicht durch schlechte Gesetze und Einrichtungen zur Entartung gebracht werden. Derartige Gesetze und Gebräuche vertragen sich nicht mit der natürlichen Beschaffenheit des Landes. Dadurch verfällt das Land immer mehr, und schliesslich gehen auch die Bewohner entweder von selbst durch Gottes Hand oder durch fremde Eroberer zu Grunde. So wird jedes Land von seinen entarteten Bewohnern gereinigt, und eine neue gesunde Völkerschaft nimmt deren Stellung ein. Die Geschichte der Völkerwanderung ist dessen ein beredter Zeuge.

V. 26. So sollt ihr denn beobachten meine Satzungen und meine Rechte und nichts von allen diesen Gräueln thun, der Einheimische und der Fremdling, der in eurer Mitte weilt. — V. 27. Denn alle diese Gräuel haben die Einwohner des Landes, die vor euch waren, gethan, und das Land ist unrein geworden. — V. 28. Damit das Land euch nicht, indem ihr es verunreinigt, ausspeie, wie es das Volk, das vor euch war, ausgespien. V. 29 Denn jeder, der etwas von allen diesen Gräueln thut, die Personen, die (es) thun, sollen aus der Mitte ihres Volkes ausgerottet werden. V. 30. Beobachtet also meine Vorschrift, nichts zu thun von den abscheulichen Satzungen, die vor euch geübt worden sind, damit ihr euch nicht durch sie verunreinigt; ich bin der Ewige, euer Gott.

In v. 26 wird das Mittel zur Fernhaltung obiger Gräuelthaten angegeben, es ist: ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי. Wollt

ihr nicht so tief sinken, wie die Kanaaniter, so beobachtet meine Satzungen und meine Rechte. Die חקות und משפטים sind nicht gerade die oben gegebenen Vorschriften; diese sind in ולא תעשו מכל התועבות האלה gemeint (das האלה weist ja deutlich auf oben hin, wie in v. 24). חקתי und משפטי sind vielmehr alle Gottesgesetze. Die Beobachtung der Gottesgesetze ist das beste Präventivmittel vor Entsittlichung und Entartung, indem jeder Schritt im Leben, jeder Genuss, jede Thätigkeit vom göttlichen Gesetze bewacht und nicht der menschlichen Willkür überlassen ist. Daher ושמרתם את חקתי ואת משפטי, dann ולא תעשו מכל התועבות האלה. — אתם, im Gegensatz zu הגוים (v. 24). — Das האזרח והגר הגר בתוככם bezieht sich auf alles Vorhergehende nicht blos auf ולא תעשו; dies beweisen die Accente. Es wird übrigens hier für die Zukunft befohlen, wenn das Volk im Lande ansässig sein wird, denn erst da wird die Erfüllung aller Gebote (חקתי ומשפטי) möglich sein. Daher wird auch von den Völkern als bereits Vertriebenen (אשר לפניכם) gesprochen. Der Gesetzgeber versetzt uns in die Zukunft. — כי את כל וגו׳. Dieser v. ist eine Parenthese: Bedenket, dass diese Gräuel u. s. w. — האל für האלה nur im Pent. (einmal auch in der Chron. 1, 20, 8). — ולא תקיא setzt v. 26 fort. — במטמאכם אתה. Wenn ihr das Land verunreinigt, wird dieses, um sich wieder zu reinigen, euch ausspeien. קאה ist nach den Accenten Partic. (wozu היא zu ergänzen). Es wäre demnach Praesens. Die Targg. fassen es aber als Perf., und es kann auch so übersetzt werden, da der Satz, wie das אשר לפניכם zeigt, an das Israel der Zukunft gerichtet ist. — הגוי, coll. für הגוים (das der LXX- und Pesch.-Text unnöthigerweise nach v. 24 verbessern zu müssen glaubte). — כי כל וגו׳. Jetzt wird die Strafe für den Einzelnen, der diese Gräuel thun wird, bestimmt. Nachdem der Gesammtheit angedroht wurde, dass sie das Land ausspeien werde, sagt die Schrift, dass der einzelne Uebertreter obiger Gebote mit Ausrottung bestraft werden wird. Es sind wohl in c. 20 mehrere Fälle mit gerichtlicher Strafe belegt, aber bei allen tritt die כרת-Strafe ein, wo das Gericht entweder nicht vermag (etwa weil keine Zeugen dabei waren) oder nicht gewillt ist, die Strafe zu vollziehen (vgl. 20, 4 f.). ונכרתו וגו׳, dieselbe Constr. wie 7, 25. Die Mehrz. נפשות steht hier, weil bei den meisten der oben genannten Verbrechen Mann und Weib ausgerottet werden (20, 10 ff.). — Ueber כרת zu c. 20 v. 3. Zugleich werden durch diesen Vers alle עריות mit einander verglichen, z. B. insofern, dass die Trauung (קידושין) zwischen solchen Blutsverwandten ungiltig ist (vgl. Kidd. 67 b). — ושמרתם. Damit jeder Einzelne

wegen seiner Uebertretung obiger Gesetze zur Verantwortung gezogen werden könne, muss die Gesammtheit vollständig frei von Schuld sein und darf sie dazu keine Veranlassung bieten oder gar durch heidnische Institutionen den Abfall von Gott sanktioniren und die Unsittlichkeit fördern. Daher gebietet die Schrift zuerst ושמרתם את משמרתי, ihr, die Gesammtheit, sollet über meine Vorschriften wachen. Darin liegt auch das Gebot, עשו משמרת למשמרתי (Jebam. 21a), durch Umzäunungen das Gesetz vor Uebertretung zu schützen. — לבלתי וגו׳, dass ihr vor Allem nicht diese תועבות und Alles, was mit ihnen zusammenhängt, zu חקות, zu landesüblichen Gebräuchen erhebet; denn dadurch würdet ihr die Unsittlichkeit für den Einzelnen sanktioniren. — ולא תטמאו וגו׳. Schon an sich sind diese חקות התועבות verunreinigend, wenn auch die Consequenzen daraus nicht gezogen werden. בהם statt בהן, wie v. 4 u. Exod. 1, 21. — אני ה׳ וגו׳, wie in v. 2.

β) Verschiedene Vorschriften zur Lebensheiligung, c. 19.

Die Vorschriften in c. 19 lassen sich nicht ohne Zwang in eine bestimmte Ordnung fassen. Die Einleitung קדשים תהיו lehrt, das die Vorschriften den Zweck haben, Israel zu heiligen. Zugleich aber sehen wir, dass die Schrift unter Heiligkeit nicht eine Abgeschiedenheit von der Welt versteht, denn die Vorschriften unseres Abschnittes sind zum grossen Theile Pflichten des Menschen gegen den Nebenmenschen (מצוות שבין אדם לחבירו), und nur zum geringsten Theil solche, die irgend eine Entsagung von den Genüssen der Welt fordern. Unter Heiligkeit ist vielmehr das Ideal sittlicher Vollkommenheit zu verstehen, die nur das Gute erstrebt und das Böse verabscheut. Vollkommen ist diese Heiligkeit allerdings nur Gott eigen. Der Mensch aber soll immer höher zu steigen und immer mehr sich dem Ideale der göttlichen Heiligkeit zu nähern bestreben; s. oben I S. 354 f. — Die Gesetze des Capitels 19 bestehen aus vielen kleinen Absätzen, die zumeist mit אני ה׳ oder אני ה׳ אלהיכם schliessen. Ausserdem lässt sich in unserem Capitel eine dekalogische Anordnung nicht verkennen, die bereits die Weisen des Midrasch bemerkt haben. In Lev. rabba c. 24 heisst es (auch Pes. de R. Kahana p. 51b) R. Jehuda (Jochanan) im Namen des R. Simon b. Jochai sagt: Drei Abschnitte hat uns Mose in der Thora geschrieben, von denen jeder je sechzig Gebote enthält; es sind folgende: der Abschnitt vom Pesach-Opfer (Exod. 12), der Abschnitt von Nesikin (Exod. 21f). und der Abschnitt Qedoschim (Lev. 19).

Nach einer andern Version sollen aber je siebzig Gebote in jedem der obigen Abschnitte enthalten sein.*)

Andererseits kann man die Wahrnehmung machen, dass in unserem Capitel fünfzehnmal der Schlusssatz אני ה' אלהיכם, resp. אני ה' vorkommt (vv. 2, 3, 4, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 36). Diese 15 Absätze sind in drei Gruppen getheilt, von denen die erste aus 3 (vv. 2—4), die zweite aus 5 (vv. 9—18) und die dritte aus 7 Absätzen (vv. 22—36) besteht. (In derselben Weise enthält auch der aus 15 Worten bestehende Priestersegen, Num. 6, 24—26, drei Sätze von 3, 5 und 7 Worten). Zwischen je zwei Gruppen ist ein den Zusammenhang unterbrechender Gesetzesabsatz eingefügt, der nicht mit אני ה' schliesst. Zwischen der ersten und zweiten Gruppe steht das נותר- und פגול-Gesetz (vv. 5—8), zwischen der zweiten und dritten Gruppe die Gesetze von כלאים und שעטנז חרוצה (vv. 19—22). — Die sieben Decaloge des R. Simon b. Jochaï (im Midrasch) dürften in folgender Weise zu zählen sein. Die zehn ערוות-Gesetze sind in 20, 10—21 enthalten, und zwar werden da mit Strafen bedroht: 1) Ehebruch (20, 10); 2) Unzucht mit der Frau des Vaters (20, 11); 3) die mit der Schwiegertochter (20, 12); 4) Sodomie (20, 13); 5) die Heirath der Tochter und deren Mutter (20, 14); 6) Bestialität (20, 15—16); 7) die Heirath der Schwester (20, 17); 8) der Beischlaf mit einer Menstruirenden (20, 18); 9) Unzucht mit den verschiedenen Tanten (20, 19—20); 10) die mit der Frau des Bruders. Fünf Decaloge erhält man, wenn man die Gebote der drei Gruppen in c. 19 ohne die unterbrechenden Zwischengesetze zählt: 1) vv. 2—4 und 9—10; 2) vv. 11—14; 3) vv. 15—18; 4) vv. 23—30; 5) vv. 31—36. — Die siebente Zehnzahl von Geboten hat man wohl in den Zwischengesetzen von c. 19 und in den ersten Strafgesetzen von c. 20 zusammengezählt: 1) נותר (19, 5—6); 2) פגול (19, 7—8); 3—5) drei כלאים-Verbote (19, 19); 6) שעטנז חרוצה (19, 20—22); 7—10) vier Strafgesetze: wegen Molechdienst, Obot, Jid'onim und Fluchung der Eltern (20, 1—9). — Erwähnenswerth ist, dass, wie bereits Sifra bemerkt, die Eingangs-

*) Ein späterer Amora gleicht diese beiden Versionen dahin aus, dass die welche 70 Gebote zählt, zu Exod. 12 noch Exod. 13, 1—16, zu Exod. 21 f. noch Exod. 23, 1—19 und zu Lev. 19 noch die Ehegesetze Lev. 20, 10—21 hinzufügt. Vgl. die Anm. Bubers zur Pesikta und Heidenheim zu מעריב ליל א' של פסח. Es wäre aber auch möglich, dass man in c. 19 sieben Decaloge gezählt hatte, nämlich: 1) v. 2—8; 2) v. 9—12; 3) v. 13—16; 4) v. 17—19; 5) v. 20—28; 6) v. 29—32; 7) v. 33—36.

worte: „Sprich zur ganzen Gemeinde der Kinder Israel“ anzeigen wollen, der folgende Abschnitt solle vor der Volksversammlung (בהקהל, vgl. Deut. 31, 12) vorgetragen werden *). Die Theilung in 3 Gruppen erklärt sich danach so, dass die erste Gruppe (v. 2—4) mit dem dreimaligen Ausruf אני ה׳ אלהיכם die Einleitung bildete, der dann der aus 2 Theilen bestehende Vortrag folgte. Der erste Theil (v. 9—18) enthält Pflichten gegen den Nebenmenschen (Rechte, משפטים) und erhebt sich am Schluss zu dem erhabenen Gebote: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Der zweite Theil (v. 23—36) enthält zumeist Satzungen (חקות). Nur in 2 Absätzen (v. 33—34 u. v. 35 bis 36) wird die Gerechtigkeit und Liebe gegen den Fremden und die Redlichkeit in Handel und Wandel vorgeschrieben; jedoch durch die Begründung dieser Gebote mit der von Gott dem Volke Israel erwiesenen Wohlthat der Befreiung aus Aegypten werden dieselben nicht so sehr als Postulate des Rechts als vielmehr als specielle Anforderungen Gottes an das von ihm aus der Sklaverei befreite Volk hingestellt, wonach diese Vorschriften nicht unter die משפטים, sondern unter die חקות gesetzt worden sind. Den חקות wurde ein mit את חקתי תשמרו beginnendes Gesetzesstück (v. 19—22) vorangesetzt. Der ganze Vortrag schliesst passend mit den Worten: „Beobachtet also alle meine Satzungen (חקתי) und alle meine Rechtsvorschriften (משפטי) und übet sie; ich bin der Ewige“. Ueber das dem Theile der משפטים vorangesetzte Gesetzesstück über das Friedensopfer (v. 5—8) vgl. zur Stelle.

Bedenkt man, dass die Einleitungsform: „Rede (oder: redet) zur ganzen Gemeinde der Kinder Israel“ nur an zwei Stellen vorkommt, so wird man die Ansicht der alten Weisen, dass uns da in einer allgemeinen Volksversammlung vorgetragene Gesetze vorliegen, vollkommen begründet finden.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose wie folgt. V. 2. Sprich zur ganzen Gemeinde der Kinder Israel und sage ihnen: Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott.

קדושים תהיו. Nach Sifra פרושים תהיו seid abgesondert, enthaltsam, vom Niedrigen, Bösen entfernt, dem Erhabenen, Guten zugewandt sollt ihr stets sein. כי קדוש, denn ich bin absolut heilig, und ihr,

*) Auch beim Pesach-Abschnitte (vgl. Exod. 12, 3) bemerkt die Mechilta des R. Simon b. Jochai, dass dieser vor der Volksversammlung (בהקהל) verkündet wurde (vgl. Mech. d. R. Simon b. J. S. 3 Note 8 u. 7).

als mein Volk, müsset mir ähnlich zu werden streben.*) Mit Recht bemerkt Dillmann, dass die Heiligkeits-Forderung nicht (wie u. A. Kalisch meint) als die reifste Frucht hebräischer Kultur zu erklären, sondern von Anfang an Grund und Ziel des Mosaismus gewesen ist, und deshalb wird sie an verschiedenen Stellen der Thora wiederholt geltend gemacht (Exod. 19, 6; 22, 30; Lev. 11, 44 f.; 20, 7; 26; Deut. 7, 6; 14, 2; 21; 26, 19; 28, 9).

V. 3. Ein jeder von euch soll seine Mutter und seinen Vater fürchten, und meine Sabbate sollt ihr beobachten; ich bin der Ewige, euer Gott.

In unserem Abschnitte werden alle Gebote des Decalogs in etwas veränderter, zumeist abgekürzter Form vorgetragen, worauf bereits R. Levi im Midr. r. aufmerksam macht. Dem Worte אנכי וג׳ entspricht אני ה׳ וגו׳. לא יהי׳ לך = ואלהי מסכה לא וגו׳ (v. 4); לא תשא = לא תשבעו וגו׳ (v. 12); זכור und כבד in unserem Verse; לא תרצח = לא תעמור על דם (v. 16); לא תגאף = קדשים תהיו (Tanchuma ed. Buber); לא תגנוב = (v. 11); לא תענה = לא תלך רכיל (v. 16); לא תחמוד = ואהבת לרעך כמוך (v. 18).

Mit der ersten Pentade des Decalogs beginnt der Abschnitt, und zwar in umgekehrter Ordnung, weil man, um die Stufenleiter der Heiligkeit zu erklimmen, von der untersten Stufe beginnen muss. Die Eltern sollen gleich Gott verehrt werden. Um nun zum unbedingten Gehorsam gegen Gott zu gelangen, soll man mit der Ehrfurcht vor den Eltern den Anfang machen**). Bezeichnend heisst es hier תיראו und im Decalog כבד, ferner beginnt das Gebot hier mit der Mutter, im Decalog aber mit dem Vater (LXX hat auch hier den Vater vorangesetzt). Der Mensch fürchtet von Natur aus mehr den sichtbaren Menschen als den unsichtbaren Gott, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם spricht R. Jochanan b. Sakkai zu seinen Schülern (Berachot 28 b). Wenn Jemand eine Sünde oder eine gemeine That verübt, wie fürchtet er sich da vor

*) Abba Saul im Sifra erklärt קדשים תהיו mit den Worten: פמליא למלך ומה למלך (a. LA. מחכה) עליה לעשות לחיות מחקה; seiet das Gefolge des Königs, und was hat dies zu thun? Dem Könige ähnlich zu werden (ar. حكا, ähnlich sein, nachahmen, vgl. Chullin 41 b: שלא יחקה את חמינים).

**) Was man z. B. unter Ehrfurcht versteht, wird im Sifra gelehrt: לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו וכו׳, er setze sich nicht an des Vaters Platz, nehme nicht das Wort an seiner Statt und widerspreche ihm nicht (vgl. auch Qidduschin 31 b).

den Menschen, und selbst dem vertrautesten Freunde gegenüber hat man Angst etwas zu thun, was man vor Gott ungescheut thut. Will man nun mit der Eltern-Verehrung beginnen und dann stufenweise bis zur Gottesverehrung sich erheben, so beginne man mit מורא, mit der Furcht, mit jener Furcht, die es nicht wagt, vor der ehrwürdigen Gestalt der Eltern mit belastetem Gewissen zu erscheinen, um dann bis zur יראת שמים sich zu erheben. Denn man wisse, so wie die Eltern auf jeden Schritt ihres Kindes achten und ihnen nichts von seinem Thun gleichgiltig ist, ebenso achtet Gott auf die Handlungen der Menschen. Im Decalog hingegen, wo von Gott begonnen wird, da gebietet die Schrift: Ehre deine Eltern so, wie du den erhabenen unsichtbaren Gott ehrst; denn die Ehrung pflegt gerade den Vertrauten und Bekannten selten nach Gebühr bethätigt zu werden. Die Scala im Decalog ist: Gott, Vater, Mutter. Hier aber umgekehrt: Mutter, Vater, Gott. Das Kind ist zuerst nur bei der Mutter, kommt dann später zum Vater und soll von diesem zu Gott geführt werden (vgl. auch Raschi zu v. 3). — Der erste Schritt zu Gott und zu dessen Heiligkeit ist aber mit את שבתותי תשמרו vorgezeichnet. Der Sabbat ist das ewige Zeichen und Denkmal, das Gott zwischen sich und Israel gestiftet hat (אות הוא לעולם). Dadurch soll der Israelit erinnert werden, dass Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde und Herr über alle seine Geschöpfe ist und dass demnach alle existirenden Wesen in seinem Dienste stehen. Der Sabbat ist also das Zeichen, das stets auf Gott als Herrn und Schöpfer hinweist. Der Umstand, dass Gott ein solches Zeichen zwischen sich und dem Volke Israel eingesetzt, zeigt aber auch auf das besondere Verhältnis Israels zu Gott und die Berufung Israels, ein heiliges Volk zu sein (Exod. 31, 23), und somit führt die Beobachtung des Sabbats zur Anerkennung Gottes als Gott Israels (אני ה׳ אלהיכם), als Schöpfer der Welt und als Herrn und Gebieter über Alles. — Die erste Pentade des Decalogs (welche Pflichten gegen Gott vorschreibt) kann in zwei Theile zerlegt werden: Die ersten drei Gebote beziehen sich unmittelbar auf Gott; die andern zwei schärfen die Heilighaltung des Sabbats, als des Denkmals Gottes, und die Verehrung der Eltern, als der Stellvertreter Gottes, ein. Beides führt zur Gottesverehrung. Unser Heiligkeitsgesetz stellt den zweiten Theil der ersten Pentade in einem Absatz zusammen; der erste Theil, die unmittelbare Verehrung Gottes, ist im folgenden Absatz enthalten.

V. 4. Wendet euch nicht zu den Götzen, und Gussbild-Götter sollt ihr euch nicht machen; ich bin der Ewige, euer Gott.

Unser Vers hat gleichen Inhalt mit dem zweiten Wort des Decalogs. Es sind zwei Gebote, aber nur ein Wort. (Ausführlich ist dies in der Einleitung zum Decalog auseinandergesetzt). אל תפנו וגו׳ ist das על פני — לא יהי׳ (Exod. 20, 3). אלילים, von אליל, nichtig, also die Nichtigen (vgl. M. Chulin 9, 1, אלל, abgestorbenes Fleisch), die man für אלים hält, die aber אלילים sind. Es mag die Bennenung אלילים ein Spottname für אלים oder אלהים אחרים sein. — ואלהי מסכה וגו׳ ist die Wiedergabe des Verbots לא תעשה לך פסל (Exod. 20, 4). Es könnte im ersten Augenblicke scheinen, als bestätige unser v. die Calvinische Eintheilung des Decalogs (vgl. die Einleit. zum Decal.) Es würde danach hier verboten, selbst den wahren Gott bildlich darzustellen. So müsste man auch das אלהי מסכה לא תעשה לך in Exod. 34, 17 erklären. Eine scheinbare Stütze dieser Erklärung bietet der Umstand, dass letzteres Verbot erst nach der Verfertigung des goldenen Kalbes in das Bundesgesetz aufgenommen wurde, während es in dem Bundesgesetze Exod. 23 fehlt. Allein wenn man auch nach dem Vorgange des Kusari gewohnt ist, die Verehrung des goldenen Kalbes von Seiten Israels nicht als eigentlichen Götzendienst zu betrachten, so hat doch die Schrift dies nicht gethan. Moses sagt (Exod. 32, 31) חמאה—חמאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב. Ebenso wird im Deut. das goldene Kalb als ein Götze betrachtet (vgl. auch וימירו את כבודם וגו׳ Ps. 106, 20). Die Thora unterscheidet überhaupt nicht im Geringsten, ob man in dem gegossenen Bilde ein Abbild von הויה oder einen Götzen verehrt. In jedem Falle heisst es Götzendienst. Das im Decal. (Exod. 20, 5) verkündete Verbot ולא תעבדם — לא תשתחוה bezieht sich auf die אלהים אחרים und פסל ותמונה in gleicher Weise, stellt also beide einander gleich. Dass wir es aber an unserer Stelle in beiden Verboten mit Götzen zu thun haben, beweist die Verschiedenheit der Verba פנה und עשה, wonach im ersten Verbote der Dienst (selbst sich an sie zu wenden, etwa ihre Orakel zu befragen, vgl. 2. Kön. 1, 2), im zweiten dagegen das Verfertigen der Götzen verboten wird. Wären die beiden Arten von Götzen nicht einerlei, so hätte entweder bei beiden אל תפנו oder bei beiden לא תעשו geboten werden müssen. Es muss daher in beiden Verboten vom Götzendienst die Rede sein. Nur handelt der erste Halbvers von fremden heidnischen Göttern, oder etwa von Sonne, Mond und Sternen, an die man sich nicht

wenden soll, sodann wird verboten, eigene Götzen für sich zu machen. Nach unseren Weisen hat man schon durch das Verfertigen des Götzenbildes das Verbot übertreten, wenn man auch demselben nicht dient; ebenso ist nach einer Ansicht mit אל תפנו schon die Betrachtung eines Götzenbildes verboten (vgl. Sifra und Sabbat 149a). — אני ה׳ wiederholt das erste Wort אנכי, das dem לא יהיה לך zur Grundlage dient. Man hätte hier auch das Wort לא תשא (Exod. 20, 7) erwartet. Da aber gewöhnlich beim falschen Schwur die Absicht besteht, dadurch den Nächsten an Geld und Gut zu schädigen, so wird das entsprechende Verbot weiter unten (v. 12) unter den Pflichten gegen den Nebenmenschen vorgetragen.

V. 5. Und wenn ihr ein Friedensopfer dem Ewigen opfert, so sollt ihr es so opfern, dass es euch wohlgefällig aufgenommen werde. V. 6. Am Tage, an dem ihr es opfert, soll es gegessen werden und auch am andern Morgen, was aber bis zum dritten Tage übrig bleibt, soll im Feuer verbrannt werden. V. 7. Sollte es aber am dritten Tage gegessen werden, so ist es Verworfenes, es wird nicht wohlgefällig aufgenommen. V. 8. Und wer es isst, trägt seine Schuld, denn das Heilige des Ewigen hat er entweiht, und diese Person wird aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden.

An die erste Pentade des Decalogs, welche den in v. 9ff. vorgetragenen Pflichten gegen die Nebenmenschen zur Einleitung dient, wird eine Opfervorschrift angeschlossen, ähnlich wie in Exod. 20, 24. Mit dem Opfer will der Mensch sich Gott nähern, also eine höhere Stufe der Heiligkeit erstreben. Es passt demnach ein Opfergesetz recht gut zu den Heiligkeitsgesetzen. זבח שלמים, das Heils- und Friedensopfer ist aber gerade dasjenige, womit man bekennt, dass alles Heil von Gott kommt, und entweder für vergangenes Heil dankt (durch תודה) oder für die Zukunft Heil erbittet (durch נדר ונדבה) (vgl. oben zu c. 3). Hier ist von letzterem die Rede, wo man sich an Gott um Hilfe wendet und in der Gemeinschaft mit ihm alles Heil erwartet (s. oben I 162f.). — Indessen ist es kaum zweifelhaft, dass in der Wüste, wo jeder Genuss profaner Schlachtungen (בשר תאוה) verboten war, alle geschlachteten שלמים wie נדר ונדבה (7, 16) behandelt wurden. Demnach ist hier vom gewöhnlichen grösseren Mahle in der Wüste die Rede. Fleisch wurde gewiss nur selten, vielleicht nur bei einem Festmahle gegessen. Da war es aber keine profane Mahlzeit, sondern man ass vor Gott, am

Tische Gottes, wie es bei Jithro heisst (Exod. 18, 12): ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים. Von einem solennen Mahle also, das man, umgeben von den Freunden und wahrscheinlich auch den Angesehensten des Volkes (Ahron oder seine Söhne mussten ja dabei sein), hält, spricht hier die Thora. Wenn schon bei jedem echten מצוה-Mahle auch heutzutage eine gehobene Stimmung herrscht, wobei Jeder fühlt, dass die irdischen Genüsse hierbei nur eine sekundäre Bedeutung haben und dass mehr das Gefühl, an Gottes Tische zu sitzen und mit ihm in Gemeinschaft sich zu freuen, vorwaltet — um wie viel mehr war dies der Fall zur Zeit, da man wirklich am Tische Gottes sich befand, von der ihm geweihten Speise ass und in der Nähe seines Hauses sich freute! Nach dieser Voraussetzung werden wir es erst recht passend finden, dass hier im Anschluss an die erste Pentade des Decalogs, wo die Gottesverehrung eingeschärft wird, Vorschriften gegeben werden, wie man sich zu verhalten habe, wenn man so glücklich ist, von Gott, dem liebenden Vater, zu Tische geladen zu werden. Vielleicht fand der Vortrag unseres Abschnitts an einem Festtage statt, an dem die Vorschrift über das Friedopfermahl actuell war. — לרצונכם ist so zu erklären, wie לרצונו in 1, 3, vgl. das. Die Absicht beim Opfer, Gottes Wohlgefallen zu erlangen, schliesst alles Gemeine und Gott Missfällige von selbst aus. Hier aber wird durch die folgenden Verse besonders vor מחשבת פגול gewarnt. Unsere Vorschrift ist auch oben 7, 16—18 gegeben. Dort (I, 251ff) haben wir zur Genüge nachgewiesen, dass die einzig richtige Erklärung des פגול-Gesetzes die unserer Weisen ist, wonach nur der gesetzwidrige Gedanke während der Schlachtung oder der anderen Dienstverrichtungen das Opfer verwerfen oder verabscheut (פגול) macht*). Man denkt, das Opfer Gottes wie etwas Gemeines zu verzehren, das Heilige zu profaniren; dieser Gedanke genügt, das Opfer zu entheiligen, so dass Jeder, der davon isst, damit die Entheiligung nicht nur gutheisst (dafür würde er noch nicht mit der כרת-Strafe belegt werden), sondern sogar in den Bereich des Cultus zieht, zu einem

*) Nach Frankel (Vorst. zur LXX 190) ist die traditionelle Erklärung des פגול-Gesetzes an unserer Stelle auch in der LXX vorausgesetzt, da sie פגול mit ἄθυτον (etwas, das nicht geopfert werden darf) übersetzt, welche Uebersetzung gar keinen Sinn hätte, wenn hier von einem Opfer die Rede wäre, dessen Opferhandlungen bereits vollzogen sind und das man dann in Wirklichkeit am dritten Tage verzehrt. — Ueber den Ausdruck פגול vgl. auch Halévy (Rech. bibl. II 257), der auf das Adj. paglu und das Verb puggulu hinweist, die im Assyr. gebräuchlich sind.

Act des Gottesdienstes stempelt, ebenso wie der Molech-Diener in die Gottesverehrung falsche verderbliche Vorstellungen hineinträgt (oben S. 23). — Darum die schwere Strafe, כי את קדש ה' חלל, weil er das Gott geheiligte Opfer entweiht hat. Der Prophet Maleachi (1, 12) betrachtet es als eine Entweihung des Namens Gottes (vgl. weiter 22, 32), wenn man denkt, der Tisch Gottes sei verworfen und die von ihm für die Priesterschaft abfallende Speise verächtlich.

Unsere Weisen im Sifra und im Talmud meinen: תנו עין לחוץ למקומו, unser Abschnitt will die Lehre aussprechen, dass ein Opfer auch dadurch untauglich wird, dass man beim Schlachten gesonnen war, es an ungehöriger Stelle zu verzehren. Die Schrift hat auf das Essen von נותר die כרת-Strafe gelegt, was hier in v. 8 mit ואוכליו וגו' ausgesprochen wird, welcher v. nach dem Talmud vom wirklich Uebergebliebenen spricht. Andererseits ist oben 7, 16—18 auf פגול dieselbe Strafe gesetzt worden. Wir sehen daraus, dass es gleichviel ist, ob man wirklich Uebriggebliebenes gegessen, oder ob man solches Opferfleisch isst, bei dem während der Schlachtung der Gedanke gehegt wurde, es übrig zu lassen. Wenn nun hier das Verbot von נותר mit den Worten כי את קדש ה' חלל begründet wird, da er das Heilige wie profanes Fleisch, von dem man Vorräthe ansammeln kann, behandelt hat, so ist damit jede andere Profanirung des Heiligen implicite verboten. Eine solche Profanation ist aber auch das Verzehren ausserhalb des von Gott vorgeschriebenen Raumes, und es wird auch dabei der diesbezügliche Gedanke während der שחיטה genügen, um das Opfer unbrauchbar (פסול) zu machen. Die כרת-Strafe trifft aber bei מחשבת חוץ למקומו die Theilnehmer am Opfermahle nicht, da ja das wirkliche Verzehren eines Opfers am unrechten Orte auch nicht mit כרת bestraft wird. — Die Halacha über חוץ למקומו wird in Sebachim 28a von den Amoräern durch den Text der heiligen Schrift begründet. Die Halacha stand aber bereits fest, als man die Begründung in der Schrift dafür suchte. Die hier versuchte Erklärung dürfte daher nicht als unstatthaft erscheinen. Dass aber nicht jeder andere Gedanke einer gesetzwidrigen Behandlung des Opfers dasselbe unbrauchbar macht, hat seinen Grund darin, dass nur der Gedanke חוץ למקומו dem Gedanken חוץ לזמנו als verwandt gleichgestellt werden konnte, indem ersterer den Raum und letzterer die Zeit des Opfergenusses gesetzwidrig zu ändern beabsichtigt (vgl. Wessely hier u. Malbim zu 7, 18).

V. 9. Und wenn ihr die Ernte eures Landes erntet, so sollst du den Rand deines Feldes nicht vollends abernten, und du sollst von deiner Ernte keine Nachlese halten. V. 10. Und deinen Weinberg sollst du nicht nachlesen, und den Beeren-Abfall deines Weinberges sollst du nicht auflesen, dem Armen und dem Fremdling sollst du sie überlassen; ich bin der Ewige, euer Gott.

Die Gruppe der Pflichten gegen die Nebenmenschen beginnt mit fünf Geboten zum Wohle der Armen, mit einer Pentade von Humanitätsgeboten. Diese Humanitätsgebote sind aber ebenso mit der ersten Pentade des Decalogs, wie mit der zweiten, verwandt; sie stehen so ziemlich in der Mitte zwischen beiden. Deshalb beginnt unsere Gesetzesreihe mit diesen und nicht mit den der zweiten Pentade des Decalogs ähnlichen Vorschriften in v. 11ff. Die Sorge für den Armen ist ein Gottesdienst, insofern man in ihm das Gott ebenbildliche Geschöpf achtet und erhält. Die hier gegebenen Vorschriften schliessen sich durch Ideen-Association dem vorhergehenden גנול- und גזל-Gesetze an. Wenn man an Gottes Tische zu Mahle sitzt, soll man nichts übrig lassen oder übrig zu lassen gedenken, um nicht von der Gottesgabe Vorräthe anzusammeln; ebenso soll der Israelit, wenn er den Segen Gottes einheimst, nicht Alles bis auf den letzten Rest für sich gewinnen wollen. Er muss auf Gottes Fürsorge vertrauen und von ihm reichlichen Segen erwarten. Man soll daher einen Theil der Ernte für die Armen liegen lassen. Indem aber die folgenden Gebote nur für das heilige Land angeordnet werden, so ist damit zugleich die Lehre verkündet, dass das Land Gottes Eigenthum ist, von dem es Israel nur zum Lehen empfangen hat, und zwar unter der Bedingung, dass es dasselbe gemäss den Vorschriften des Thoragesetzes verwalte. — Man bemerkt auch den Gegensatz zwischen der Frucht des Heiligthums (Mal. 1, 12) und dem Ertrage unseres Landes: Von dem heiligen Fleische soll man nichts übrig lassen, und bei der Ernte unseres Landes sollen wir nicht Alles einheimsen, sondern einen Theil für die Armen liegen lassen. Beides dient dazu, unsere Selbstsucht zu beschränken und den Eigennutz fern zu halten. — ובקצרכם (Inf. Qal mit u, häufiger o vor Suff.) die Mehrz. vielleicht wegen cap. 23 v. 22, vgl. das.; oder, es wird hier von der allgemeinen Ernte gesprochen, um das Land als der Gesamtheit des ganzen Volkes angehörig zu bezeichnen, worin die folgenden Pflichten ihre Begründung finden. Zur פאה (so wird die in v. 9a vorgeschriebene Abgabe genannt) verpflichtet ist man nur

bei Pflanzen, die essbar, gehegt (nicht wildwachsend, oder herrnlos), aus der Erde wachsend (in ihr wurzelnd) sind, auf einmal eingeerntet und zur Aufbewahrung eingeheimst werden (אוכל ונשמר ונידולן מן הארץ ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום), vgl. M. Pea 1, 4 und die Comm. das. Für die פאה hat die Thora keine Quantität (שיעור) bestimmt; doch haben die Rabbinen den שיעור auf mindestens ein Sechzigstel des Ertrags festgesetzt. — לא תכלה ist mit לקצור zu verbinden. Weiter 23, 22 heisst es: בקצרך, vgl. das. לא תקצר פאת שדך würde den Rand ringsum an allen vier Seiten abzuernten verbieten; לא תכלה וגו verpflichtet aber nur zur פאה an einer Seite. — לקט, das Aufzulesende, was während des Schnittes gewöhnlich zur Erde fällt und aufgelesen werden muss. Zwei Aehren sind noch לקט; drei aber nicht mehr (so nach der Schule Hillels, M. Pea 6, 5). — לא תעולל. In Deut. 24, 21 heisst das Gesetz: כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך, woraus zu ersehen, dass unter עולל die spätere Nachlese nach der Hauptlese zu verstehen ist (vgl. Jes. 17, 6; 24, 13, Obad. 1, 5). עולל, zu wiederholten Malen pflücken (ar. عل, wiederholt tränken), daher עוללות, die Nachlese. Die Mischna Peah 7, 4 bezeichnet gewisse Trauben als עוללות, weil diese noch nicht ausgebildet und gewöhnlich zur Nachlese zurückgelassen werden. כל שאין לה לא כתף ולא נטף, was nach R. Simson bedeutet: es sind keine aus der Seite hervorgehenden Zweige mit Beeren (כתף) und dichtgedrängten Endtrauben (נטף) daran. Nach Maimonides sind כתף die dichtgedrängten kurzen Seitenzweige, die wegen ihrer Kürze nicht herabhängen, sondern wie die Schulter des Menschen senkrecht auf der שדרה (dem Hauptkamme) ruht; נטף sind längere Seitenzweige, die nicht senkrecht vom Kamme abzweigen, sondern herabhängen. Bei vollständig ausgebildeten reifen Trauben pflegen entweder beide Arten zugleich oder wenigstens eine derselben vorzukommen; dagegen hängen bei unausgebildeten Trauben die Beeren am Kamme selbst.*) — פרט, die einzelnen Beeren (vgl. כלל ופרט, Allgemeines und Besonderes) von פרט zerstreuen, absondern. פרט ist beim Weinberg dasselbe, was לקט beim Getreide. — תעזוב אותם. Der Eigenthümer darf dies nicht nach Gutdünken vertheilen, sondern er muss es den Armen überlassen. Ferner (nach Joma 36b) muss er diese Gerechtsame selbst, nachdem er sie widerrechtlich sich angeeignet hat, wieder für die Armen hinlegen. Die Verbote unseres Verses sind daher alle ניתק לעשה (vgl. I 252), da לעני ולגר

*) In der Tosefta heisst es: איזהו כתף פסיגין המחוברות בשדרה זו על גב זו נטף תלויות בענבים המחוברות בשדרה ויורדות. Richtiger ist die LA. im Jerusch.: איזהו נטף תלויות בשדרה ויורדות.

תעזב אתם ein Gebot ist, dessen Uebung auch nach der Uebertretung der Verbote לא תבלה וגו vorgeschrieben ist und dessen nachträgliche Erfüllung die Uebertretung wieder gut macht. — אני ד׳ וגו. Ich bin der Herr des Landes, euer Aller Gott, der Armen sowohl wie der Reichen. Jeder soll daher bei der Ernte bekennen, dass der Ertrag des Landes nicht für ihn allein, sondern auch für die Armen gewachsen ist, (מאה ועוללות); ferner, dass er nicht für sich allein, sondern auch für Arme und Fremde zu arbeiten habe (לקט ופרט); vgl. Hirsch.

V. 11. Ihr sollt nicht stehlen, und ihr sollt nicht leugnen, und ihr sollt nicht lügen Einer wider den Andern. V. 12. Und ihr sollt nicht bei meinem Namen zur Lüge schwören, auf dass du nicht den Namen deines Gottes entweihest; ich bin der Ewige.

In der zweiten Pentade des Decalogs (Exod. 20, 13 f) waren die schweren Verbrechen verboten (auch לא תגנוב handelt nach der jüd. Trad. von גונב נפשות, vgl. Mechilta das.); hier wird, gleichsam als Nachtrag zum Decalog, die Antastung des Gutes oder der Ehre des Nebenmenschen verboten und besonders die Nächstenliebe eingeschärft. Geht der Decalog vom Standpunkte des Rechts aus, so hält unser Gesetz den Standpunkt der Nächstenliebe inne. Dazu gehört aber schon ein hoher Grad von Heiligkeit (קדושה), dem Mitmenschen, weil er ein Geschöpf Gottes und in dessen Ebenbilde geschaffen ist, mit Liebe zugethan zu sein, Jeden wie sich selbst zu lieben. ואהבת לרעך כמוך, das am Schlusse von v. 18 steht, ist daher das Princip, von dem die vorhergehenden Gebote ausgehen. — לא תגנבו. Plural und Singular wechseln in unserem Abschnitt ab. Nur durch Künstelei liesse es sich erklären, warum einmal der Plural und das andere Mal der Singular gebraucht wird; doch soviel lässt sich im Allgemeinen sagen, dass die Abwechselung den Zweck hat, das Gesetz sowohl der Gesamtheit als auch jedem Einzelnen einzuschärfen. Der Gesamtheit wird aufgetragen, über die Gesetze zu wachen und den Uebertreter zu bestrafen; der Einzelne aber wird gewarnt, „nicht der Menge zum Bösen zu folgen“ (Exod. 23, 2), da keiner des Gesetzes sich entledigen darf, und sollte er auch ganz allein einer Gesamtheit von Gesetzesübertretern gegenüberstehen. — לא תגנבו, s. Exod. 20, 13. — ולא תכחשו ולא תשקרו. Raschi erklärt (nach Sifra) לא תכחשו als ein Verbot (אזדוה), „ein Darlehen oder Depositum abzuleugnen,“ לא תשקרו

aber als אוהרה, das Abgeleugnete abzuschwören. Unhaltbar ist die Erklärung des Raschbam, wonach לא תכחשו auf ein Verwahrgut (פקדון) und לא תשקרו auf ein Darlehen (מלוה) sich beziehe; dagegen spricht schon 5, 21. Einfacher ist die Erklärung Ibn-Esra's, dass לא תכחשו sich auf פקדון und מלוה bezieht und verbietet, etwas, das man schuldig ist, abzuleugnen, während durch לא תשקרו das Stellen einer falschen Forderung verboten wird. Indessen wird mit לא תשקרו vor jeglichem Betrug, jedem Treubruch und jeder Wahrheitswidrigkeit gewarnt (vgl. Wessely). — איש בעמיתו bezieht sich auf כחש und שקר zugleich, vgl. 5, 21. Ueber den Unterschied zwischen כחש ב׳ und כחש ל׳ vgl. oben I 217. עמית ist Abstractum und bedeutet Gemeinschaft von עמה = עמם, in Gemeinschaft sein (vgl. Sach. 13, 7); doch steht zumeist abstr. pro concr. עמית in der Bedeutung von גבר עמית (Mann der Gemeinschaft). Es bedeutet also zunächst den Volksgenossen (Mann sowohl wie Frau, Sifra), mit dem man in Gemeinschaft lebt. — ולא לשקר erinnert an וכחש בו ונשבע על שקר (5, 21); gewöhnlich führt das Leugnen zum falsch Schwören. Da nun der Schwur beim Namen Gottes geleistet wurde (vgl. שבועת ד׳ תהי׳ בין שניהם, Exod. 22, 10, und Deut. 10, 20), so wird damit der Name Gottes herabgewürdigt. Der Schwörende hegt den Glauben, als wenn Gott die Lüge begünstige, und hat, wie der dem Molech Opfernde, unwürdige Vorstellungen von Gott. Nach Raschi (vgl. Sifra) würde בשמי jeden Gottesnamen (nicht blos den [שם הוי׳]) bezeichnen. Ramban aber bemerkt, dass unter בשמי nur der שם המיוחד zu verstehen sei; doch wird aus dem folgenden Satze וחללת וגו׳ die Lehre deducirt, dass auch der bei einem anderen Gottesnamen oder bei einem der Attribute Gottes (כנויים) falsch Schwörende strafbar ist (Schebuot 35b; vgl, Maim. H. Scheb. 2, 2—4 und כסף משנה das.). — וחללת. Das ולא des vorigen Satzes ist auch auf diesen Satz zu beziehen, wie 22, 9; Ps. 38, 2; vgl. oben 18, 21. Die LXX hat den Plur. statt des Sing.; offenbar weil ihr der Wechsel des Num. zu hart erschien. Dieselbe Version hat auch der Uniformität wegen hier sowohl, als in v. 14, 16, 18, 28, 32 (merkwürdiger Weise nicht in 30 u. 37) *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν* am Schluss des Verses.

V. 13. Du sollst deinem Nächsten nichts vorenthalten, und du sollst nicht rauben; es soll nicht der Lohn des Taglöhners bis zum Morgen bei dir bleiben. V. 14. Du sollst einem Tauben nicht fluchen, und vor einen Blinden sollst du keinen Anstoss legen; fürchte dich vor deinem Gotte, ich bin der Ewige.

Die fünf Vorschriften dieses Absatzes werden durch das Schlusswort ויראת ונו motivirt. Es sind demnach hier Handlungen verboten, bei denen man den menschlichen Richter nicht zu fürchten hat, die man aber aus Furcht vor Gott unterlassen soll. לא תעשק. עשק, bedrücken, wird stets vom Drucke des Stärkern gegen den Schwächern gebraucht. Ohne den Richter zu fürchten, übt man oft gegen Wehrlose einen Druck aus, wobei man sie um ihr rechtmässiges Eigenthum bringt. Das danebenstehende לא תגזול belehrt uns, dass עשק in unserem Verse eine Erpressung von Eigenthum bedeutet, um so mehr, als Deut. 24, 14 ausdrücklich לא תעשוק שכיר ונו gebietet. Es wird also hier das Zurückhalten des Gutes eines Anderen verboten (vgl. aber Baba Mezia 48a). — ולא תגזול. Auch der Räuber fürchtet den Richter nicht und raubt öffentlich. — לא תלין. Noch viel weniger hat man den menschlichen Richter zu fürchten, wenn man dem Tagelöhner nicht zur rechten Zeit seinen Lohn bezahlt. תלין erklärt schon Raschi als 3. Pers. fem. und bezieht es auf פעולה, weil diese Form des Verbs gewönlich intransit. ist. Allerdings findet es sich auch transitiv in Job 24, 7. פעולה heisst eigentlich die Arbeit, aber auch der Lohn der Arbeit (Jer. 22, 13 hat dafür פעל, ebenso Job 7, 2). — אתך. Nur wer zu bezahlen hat und dennoch nicht bezahlt, übertritt dieses Verbot (B. Mez. 111a). — עד בקר. In Deut. 24, 15 heisst es: ולא תבא עליו השמש; unsere Weisen lehren daher, dass hier von einem Tagarbeiter (שכיר יום) und im Deut. von שכיר לילה die Rede ist. — לא תקלל ונו. Dem einfachen Sinne nach ist hier auch verboten, den Wehrlosen, der nicht vor dem Richter klagen kann, anzugreifen; eben dasselbe verbietet auch das folgende ולפני עור. Doch lehren unsere Weisen, dass implicite das Fluchen gegenüber einem Hörenden verboten ist. Die Schrift sagt nur, dass man selbst, wenn der Gegner es nicht hört, ihm nicht fluchen soll.— ולפני עור nehmen unsere Weisen figürlich, man solle Niemand durch einen schlechten Rath schädigen. In Deut. 27, 15 wird derjenige verflucht, der einen Blinden auf dem Wege irre führt. — ויראת מא', fürchte dich vor dem allwissenden Richter; anders ירא את ד', Gott verehren, Ehrfurcht vor ihm haben. ויראת, penult. accent. nach ו consec., Ges., 40 k; Ew. 91d Ende.

V. 15. Thuet kein Unrecht im Gerichte, begünstige nicht einen Armen, und achte nicht das Ansehen eines Grossen, nach Gerechtigkeit sollst du deinen Nächsten richten. V. 16. Gehe nicht als

Verleumder in deinem Volke umher, stehe nicht müssig beim Blute deines Nächsten; ich bin der Ewige.

Vorliegende Gruppe enthält fünf Gebote, die wohl sämtlich in erster Linie die Gerichtsbarkeit betreffen. Bei v. 15 ist dies klar. Aber auch v. 16 kann so erklärt werden. Denn unter רכילות wird auch die Angeberei, die nur das Verderben des Nächsten, nicht das Heil der Gesellschaft, im Auge hat, verboten; ebenso werden mit לא תעמד על דם die Richter sowohl als die Zeugen gewarnt; sie sollen dem Nächsten nicht nach dem Leben trachten, oder nicht stille stehen, wenn es ihnen möglich ist, den Angeklagten zu rechtfertigen. — לא תעשו עול ist ein allgemeines Verbot, das durch die folgenden Sätze specialisirt wird. Das Unrecht im Gericht ist in jeder Weise verboten, mag es noch so löblichen Motiven seinen Ursprung verdanken. — לא תשא פני. נשא פנים heisst eine Person gegen das Recht oder über Gebühr begünstigen; wörtlich: Jemand aufnehmen, ihm günstig sein. הדר פנים heisst, Jemand achten, durch Achtung Jemand begünstigen (von הדר schmücken). In Exod. 23, 3 heisst es: ודל לא תהדר בריבו. Wir sehen daraus, dass auch beim Armen der Ausdruck הדר gebraucht werden kann. Es bedeutet da „bevorzugen", wie נשא פנים. — בצדק וגו׳ צדק ist der Gegensatz von עול. Es wird sowohl mit dem ersten allgemeinen Verbote, wie mit diesem Gebote, einerseits jede Art von Unrecht untersagt, andererseits positiv geboten, nach Gerechtigkeit zu streben, nicht etwa aus Furcht, es könnte Jemand ein Unrecht zugefügt werden, unthätig in der Handhabe der Gerechtigkeit zu sein (vgl. auch Raschi). — רכיל. רכל = רגל, herumlaufen, herumziehen, und zwar sowohl als Kaufmann umherziehen oder als Verleumder, Zwischenträger von Einem zum Andern gehen. רכיל ist dann die Verleumdung, das Umhergetragene. הלך רכיל „gehen Verleumdung" heisst soviel, wie „Verleumdung üben", wie הלך קרי, Widerwärtigkeit üben. בעמיך könnte entweder „gegen deine Volksgenossen" oder „unter deinen Volksgenossen" bedeuten. Onkelos übersetzt: לא תיכול קורצין (vgl. Dan. 3, 8; 6, 25), אכל קרצי דס׳, die Stücke Jemands essen (trop. für verleumden), vgl. im Arab. اكل لحم (das Fleisch Jem. essen) für „verleumden"; vgl. auch Raschbam und Ramban. — לא תעמד על דם וגו׳. Da עמד על auch bedeutet „gegen Jemand sich stellen (Dan. 8, 25; 11, 14; 1. Chron. 21, 1), so könnte man hier das Verbot finden, dem Nächsten nach dem Leben zu trachten, wie לא תרצח (vgl. oben S. 38). Jedenfalls wird das Verbot vorzüglich

an Richter und Zeugen gerichtet sein. Unsere Weisen im Sifra haben jedoch erklärt, „man solle nicht stehen **bei** dem Blute des Nächsten", d. h. ihn nicht im Stiche lassen, wenn er in Gefahr ist. Targ. Jon. hat sehr richtig auch diese Deutung in Bezug auf das Gericht verstanden; denn er übersetzt: לא תמנע וכו דחברך למסהדא עלוי ברינא (Jerusch.: ולא תשתוק אידמא דחברך בזמן דאת ידע קשוט ברינא). Beiderlei Erklärungen kämen dann auf eins heraus. Ist Jemand angeklagt, so sollen Richter und Zeugen ihn nicht zu verdammen, sondern vielmehr ihn möglichst freizusprechen suchen. — אני ה׳. Wiewohl der Richter Niemand zu fürchten hat, so soll er doch an Gott denken, der alle seine Handlungen beobachtet und richtet.

V. 17. Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen, zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, damit du nicht seinetwegen eine Sünde auf dich ladest. V. 18. Du sollst nicht Rache üben und nicht Hass bewahren gegenüber den Söhnen deines Volkes, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst; ich bin der Ewige.

Die 5 Gebote dieser Verse entsprechen dem לא תחמד des Decalogs insofern, als mit denselben vorgeschrieben wird, wie die Gesinnung eines Jeden gegen den Nebenmenschen beschaffen sein soll. Zwar wird hier auch von Thaten gesprochen, aber nur von solchen, die unmittelbare Folgen der Gesinnung sind, wie ja לא תחמד auch nur die That verbietet, vgl. Mech. Bachod. 8 Ende. — לא תשנא. Anfang und Schluss unserer Gruppe gehören zusammen: Du sollst deinen Bruder nicht hassen, sondern lieben. Dies bedeutet, man soll ihm nicht aus Hass Böses zufügen wollen, sondern ihn lieben und sein Bestes wünschen. Die mittleren Gebote resultiren aus diesen beiden. הוכח וגו׳ ist ein Gebot, das die Nächstenliebe zur Grundlage hat und zugleich am geeignetsten ist, den Hass aus dem Herzen zu verbannen. Es bedeutet dieses Gebot einerseits, dass man, wenn man von Jemand ein Unrecht erlitten zu haben glaubt, dies ihm in offener Rede vorhalten solle, gleich wie Abraham den Abimelech zurechtgewiesen (Gen. 21, 25). Andererseits soll man auch den, der gegen Gott sündigt, auf den rechten Weg zurückzuführen suchen. — ולא תשא וגו׳. Onk. übersetzt: ולא תקבל על דליה חובא, vgl. die Erkl. des Ramban. Meines Erachtens jedoch meint Onk. dasselbe, was T. Jon. mit den Worten ברם אין מיבהית לא תקבלון מטולתיה חובא ausgedrückt hat (wenn er jedoch beschämt wird, sollst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden). Auch Sifra (ebenso Raschi)

erklärt, dass hier gewarnt wird, man solle nicht den Nächsten öffentlich beschämen. Es wäre dann nur geboten, man solle ihn nicht derart zurechtweisen, dass man dadurch eine Sünde auf sich ladet; wieso man mit der Zurechtweisung eine Sünde begehen könne, wäre nicht ausdrücklich ausgesprochen. Wessely meint, Sifra habe ולא תשא mit „du sollst nicht laut aussprechen" erklärt. (Kaum denkbar! auch T. Jon. spricht dagegen). Indessen lehrt die Stelle in Num. 18, 32: (ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו), dass auch hier zu erklären ist, du wirst, wenn du das Gebot erfüllst, seinetwegen keine Sünde tragen; woraus man schliessen muss, dass man eine Sünde trägt, wenn man den Nächsten nicht zurechtweist (vgl. Raschi zu Num. 18, 32). Zugleich wird der מוכיח für etwaige Misserfolge seiner Zurechtweisung der Verantwortung enthoben. Wenn etwa der Bruder dir die Zurechtweisung übel nimmt, vielleicht dann zum Trotz noch mehr sündigt, hast du gar keine Sünde dafür zu tragen. In Beza 30a wird gelehrt, dass manchmal bei Uebertretung rabbinischer Verbote das Zurechtweisen zu unterlassen ist, wenn nämlich zu befürchten steht, dass das bisher aus Versehen Geübte nunmehr mit Vorsatz gethan werden würde. (מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, vgl. aber Hirsch!) — לא תקם וגו׳. נקימה heisst: Böses sofort mit Bösem vergelten, נטירה: den Hass für spätere Zeiten bewahren. Dies Letztere ist verboten, selbst wenn man sich nicht durch die That rächen, sondern eine sogenannte edle Rache üben will; vgl. Joma 23a. — את בני עמך. Indem sie Söhne deines Volkes sind, musst du ihnen die erlittene Unbill verzeihen. — ואהבת לי dürfte, zum Unterschiede von את אהב, die durch Thaten bewiesene Liebe bezeichnen, also soviel wie „Jemand Liebe erweisen" bedeuten. (Das לי ist demnach nicht nach GK 117n zu erklären.) Von Gott heisst es ואהבת את ה׳, weil jeder Mensch fähig ist, Gott mit ganzem Herzen zu lieben; dazu bedarf es nur der Erkenntnis Gottes. Es wird aber Niemand fähig sein, einen jeden, auch ihm antipathischen Menschen zu lieben. Aber Liebevolles erweisen soll und kann man jedem Menschen, wie man sich selbst nur Gutes erweist. Daher übersetzt auch Hillel (ebenso T. Jon.) unsern v. mit מה דעלך סני לחברך לא תעבד (vgl. Sabbat 31a). Im Worte תעבד liegt der Schwerpunkt der Erklärung Hillels; nicht in der Verwandlung des Positiven in Negatives, wiewohl dies auch nicht ohne Bedeutung ist. Mendelssohn hat mit Recht bemerkt, dass die Thora nur die Qualität, nicht die Quantität der Liebe gemeint hat. Quantitativ wird man immer sich mehr Liebe erweisen als dem Nebenmenschen;

aber die Qualität soll dieselbe sein; daher kann man negativ jedenfalls verlangen, dem Nächsten das nicht zu thun, was man sich selbst nicht thun lassen möchte; aber positiv wird man stets sich mehr Gutes erweisen, als dem Nächsten. In diesem Sinne ist daher das Gebot nicht unbeschränkt zu fassen. Nun ist aber, den Egoismus aufzugeben, alles was verhasst ist oder besser was schädlich ist, Niemand zu thun, allerdings, wie Hillel behauptet,*) der Inbegriff der ganzen Thora. Nur darf dies nicht unserem eigenen Ermessen überlassen bleiben. Wir müssen uns durch eine höhere Einsicht belehren lassen, was verhasst oder hassenswürdig ist und was uns und der Mitwelt Schaden bringt. **) אני ה׳. Der gemeinsame Vater aller Menschen ist es, der alle als Brüder und als Volksgenossen verbindet.

V. 19. Meine Satzungen sollt ihr beobachten, dein Vieh sollst

*) Ueber Alter und Ursprung des Hillel'schen Spruchs vgl. L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik (Breslauer Seminarprogr. 1877) S. 10f. und die dort angeführten Schriften.

**) Die Ansicht der Rabbinen über das Gebot der Nächstenliebe ist im Sifra zu unserer Stelle enthalten. Der betreffende Passus muss aber aus Ber. rabba c. 24, vgl. mit Jerusch. Nedarim 9, 4, ergänzt werden, wonach er folgenden Wortlaut hat: ואהבת לרעך כמוך רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" — dies ist nach R. Aqiba eine wichtige Hauptlehre der Thora. Ben Azzai meint: Der Vers Gen. 5, 1 enthält eine Lehre, die wichtiger ist als diese, dass du nicht sagest: „Da ich beschimpft worden bin, mag mein Nächster mit mir beschimpft werden; da ich verflucht worden bin, mag mein Nächster mit mir verflucht werden.". — Die nähere Erklärung dazu gibt R. Tanchuma in Ber. r. zur Stelle mit den Worten: אם עשית כן דע למי אתה מבזה ברמות אלדים עשה אותו. Wenn du so thust, wisse, wen du beschimpfst; „im Ebenbilde Gottes hat er ihn geschaffen"! — Es ist also ein Missverständnis, wenn man meint, Ben Azzai wollte im Gegensatz zu R. Aqiba, der die Nächstenliebe auf den Israeliten beschränkt, dieselbe auf alle Menschen ausdehnen. Vielmehr setzt B. Azzai diese Ansicht auch bei R. Aqiba voraus, wie dies ja auch v. 34 beweist. B. Azzai fügt nur hinzu, dass der Massstab für die Nächstenliebe nicht die Liebe des Menschen zu sich selbst bilden darf; — denn dann könnte Einer, der gleichgiltig Schmähungen über sich ergehen lässt, auch seinen Nächsten beschimpfen, — sondern die Liebe und Achtung, die wir unserem Nächsten schulden, haben ihren Grund und ihren Massstab in dem Fundamentalsatz: „Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen"; wer also einen Menschen beschimpft, der schmäht Gott. Die Anwendung der Nächstenliebe auf alle Menschen wird aber von B. Azzai als allgemein anerkannte Lehre vorausgesetzt. Denn wenn auch sonst unter רעך nur ein Israelit zu verstehen ist, so mag man hier, wo vorher oft die Israeliten mit בני עמך, עמיתך bezeichnet werden, das רעך nach Exod. 11, 2 erklärt haben.

du nicht in verschiedenen Arten sich begatten lassen; dein Feld sollst du nicht mit verschiedenen Arten besäen, und ein Kleid aus Verschiedenartigem, ein falsches Gewand, soll nicht auf dich kommen.

את חקותי וגו׳. Die richtige Erklärung ist die von Raschi, dass die folgenden Gebote חקים genannt werden, weil für sie kein Grund angegeben werden kann (wohl im Gegensatze zu den bisherigen משפטים). Freilich muss man Ramban zugeben, dass auch die חקים ihre Gründe haben, wenngleich sie gerade, weil die Menschen nicht sofort daraus Nutzen ziehen, nach ihren Gründen nicht von Allen verstanden werden, vgl. zu 18, 4. — Wahr, wenn auch nicht in der Schrift ausgedrückt, ist ausserdem was Ramban bemerkt (nach Midr. rabba), dass die folgenden Gesetze den Zweck haben, die von Gott geschaffenen Naturgesetze (vgl. Jer. 33, 25) zu erhalten. Demgemäss sagt R. Chanina im Namen des R. Pinchas, das חקתי bedeute hier: חקים שחקקתי בהן את עולמי. Der Mensch soll nicht die Arten, die Gott während der Schöpfung durch das למינו-Gesetz (Gen. 1, 11 f.; 21; 24 f.) geschieden, zusammenmischen und in Gottes Schöpfung Verwirrung anrichten. Allerdings sind die Gesetze hiermit nur im Allgemeinen erklärt, das Einzelne bleibt noch dunkel. Dass verboten wird (vgl. Deut. 22, 9—11), mit Ochs und Esel zusammen zu pflügen könnte man noch als ein Vorbeugungsgesetz zu לא תרבע erklären. Aber warum ist blos bei כלאי כרם der Ertrag verboten? Warum ist das Pfropfen der Bäume (הרכבת אילן) auch ausserhalb des heiligen Landes untersagt? Was ist der Grund des שעטנז-Verbotes? Dies lässt sich nur schwer durch Gründe erklären. — בהמתך. Alle Thiere dürfen nicht in verschiedenen Gattungen gepaart werden. בהמה wird nur deshalb genannt, weil das Vieh vom Menschen gezüchtet wird.*) כלאים, von כלא, einsperren, zurückhalten; daher כֶּלֶא, Trennung, Verschiedenheit, und כלאים (Dual) zwei verschiedene Arten. — שדך. In dieser Vorschrift sind zwei Verbote enthalten: erstens כלאי זרעים, das Zusammensäen zweier Arten von Saaten, was nur im heiligen Lande verboten ist; und zweitens הרכבת אילן, was, ähnlich der הרבעת בהמה, auch ausserhalb Palästinas verboten ist (Qidduschin 39a). — ובגד כלאים wird in Deut. 22, 11

*) Nach dem Babylonier Issi b. Aqabja (in Jerusch. Kilajim 8, 2 und Tosefta das. V, 6) ist auf Grund dieser Vorschrift verboten, auf Maulthieren zu reiten. Dass die Söhne Davids auf Maulthieren ritten, gilt ihm nicht als Beweis gegen seine Ansicht. Die Halacha hat aber dies nicht acceptiert (vgl. J. D. 297 und die in der Jer.-Ausgabe von Pietrkow gegebenen Nachweise).

als צמר ופשתים יחדיו erklärt. — שעטנז ist wohl ein ausländisches Wort und als Apposition zu בגד zu fassen. Die LXX übersetzen *κίβδηλος*, d. i. verfälscht, unecht. Danach leiten es die Neuern aus dem Koptischen ab (schascht = Gewebe, nous = falsch), und es wäre ein Compositum aus שעט und נז. Vielleicht ist שעט vom Stamme עטה einhüllen (eine Schafelform), also ein Gewand, und נז mit unsern Weisen = נלז, „verkehrt, falsch", zu erklären. Es ist also „ein falsches, unechtes Gewand." So wird das aus Wolle und Leinen gemischte Kleid genannt. Die gewöhnlich bei unseren Weisen vorkommende Erklärung שוע מוי ונז ist blos eine דרשה, wodurch eine überlieferte Halacha an das Schriftwort angelehnt wird. Als Grund des Verbotes gibt Josephus (ant. 4, 8, 11) an, dass die Priesterkleider aus Wolle und Leinen gemacht waren. Maimonides in Moreh III, 37 sagt dagegen, die Götzenpriester haben, durch Vereinigung der Stoffe vom Pflanzenreich und Thierreich in ihren Kleidern, Zaubereien geübt. Er sagt, es finde sich dies in ihren Schriften geschrieben. Dasselbe Bewandtnis hat es nach ihm mit dem Verbot לא ילבש גבר וגו (Deut. 22, 5). Der Zusammenhang, sowie der hier gebrauchte Ausdruck כלאים, zeigt aber, dass auch hierbei die Mischung der Arten den Grund des Verbotes bildet. Dass aber gerade צמר ופשתים verboten sind, dürfte daher rühren, dass die Thora sich damit begnügte, wenn durch das Verbot von einer Mischung auch bei der Kleidung das למינהו - Gesetz zum Ausdruck kommt. Da nun Wolle und Leinen die gewöhnlichen Kleiderstoffe waren, so sollte dieses Gesetz bei diesen beiden Arten Anwendung finden (vgl. auch Ew. Alterth.[2] S. 215).*) — לא יעלה עליך lehrt, dass nicht nur das Anziehen (לא תלבש), sondern auch sich damit zu bedecken verboten ist. Als Unterlage (הצעה תחתיו) ist es nur מדרבנן verboten.

---

*) Das שוע מוי ונז unserer Weisen (M. Kilajim 9, 8) wird verschieden erklärt. שוע und מוי bezieht sich jedenfalls auf die Fäden; die Fäden müssen gehechelt und gesponnen sein, wenn dabei das כלאים-Verbot Geltung finden soll. נז aber bezieht Raschi auf das Gewand; beim Gewande müssen die zwei Arten zusammengenäht und zusammengearbeitet sein. Doch widerlegt dies Ramban durch Talmud Menachot 39 a, wo die durch zwei Knoten an das Kleid befestigten ציצית ebenfalls als כלאים betrachtet werden. Ramban erklärt daher, נז beziehe sich auch auf die Fäden und bestimme, dass sie gezwirnt sind. Wenn nun die Fäden gehechelt, gesponnen und gezwirnt sind, dann macht sie jede dauerhafte Verbindung zu כלאים דאורייתא. Dagegen sind mit Leinen gemischte Filzstoffe (לבדין), weil nur שוע, nicht מוי ונז, blos כלאים דרבנן (so ראב"ד und רמב"ן gegen Maimonides H. כלאים 10, 2).

V. 20. Und wenn ein Mann einer Frau beiwohnt mit Samenerguss, und sie ist eine Sklavin, die einem Manne hingegeben, aber sie ist weder ausgelöst, noch ist ihr ein Freibrief gegeben worden; so soll Züchtigung stattfinden, sie sollen nicht getödtet werden, weil sie nicht freigelassen war. V. 21. Und er bringe dem Ewigen sein Schuldopfer an den Eingang des Stiftzeltes, einen Schuldopfer-Widder. V. 22. Und der Priester erwirke Sühne für ihn durch den Schuldopfer-Widder vor dem Ewigen wegen seiner Sünde, die er begangen; und seine Sünde, die er begangen, wird ihm vergeben werden.

Eine höchst schwierige Stelle. Zuerst, wie passt dieses Gesetz in den Zusammenhang? Ibn Esra bemerkt, es sei dies mit כלאים verwandt, wenn ein חמשי mit einer שפחה sich verbindet. Allein wenn sie חפשה wäre, so wäre ja die Sünde noch grösser und würde mit dem Tode bestraft. Hirsch meint, die Heilighaltung der Ehe (איסור אשת איש) sei das למינו-Gesetz für den Menschen. Dann hätte aber die Vorschrift ואל אשת עמיתך (18, 20) besser hierher gepasst. Ich glaube, dass unser Gesetz eine Ergänzung bildet zum Verbot לא תנאף des Decalogs, und es reiht sich somit den oben gegebenen Ergänzungen zu לא תרצח und לא תגנוב an. Ob vielleicht das Verbot כלאים בהמתך לא תרביע ebenfalls als eine Vorbeugungs-Bestimmung zu לא תנאף zu betrachten ist, wie Maimonides im Moreh III, 49 meint, lassen wir dahingestellt. Es könnte das כלאים-Gesetz als eine Parenthese betrachtet werden, worin die Gesetze der Liebe auf alle Gottesgeschöpfe ausgedehnt werden. ואיש כי ישכב setzte dann den ursprünglichen Faden der Gesetzgebung fort. Das Verbot לא תנאף braucht nicht wiederholt zu werden; ebenso nicht, dass נאוף mit dem Tode bestraft wird. Es wird nur als Ergänzung ein Fall vorgeführt, wo eine Todesstrafe nicht stattfindet, das Vergehen aber dennoch einer anderweitigen Sühne bedarf.

Nun zur Erklärung. Die Neuern (ebenso schon Ibn-Esra) erklären unser Gesetz nach dem buchstäblichen Sinne, dass hier von der שפחה die Rede ist, von welcher das Gesetz in Exod. 21, 7 ff. handelt. Die Magd ist ein vom Vater zum Zwecke des ייעוד verkauftes Mädchen, das der Herr wirklich entweder für sich oder für seinen Sohn bestimmt hat. — Allein diese Auffassung ist entschieden falsch aus folgenden Gründen: 1) heisst in der Thora eine israelitische Magd nie שפחה, sondern nur אמה. Wohl wird eine שפחה כנענית auch

אמה genannt (Exod. 21, 20; 26 f.), aber eine עבריה heisst niemals שפחה; 2) (was am schwersten in die Wagschale fällt), nach Exod. l. c. wird das Verhältnis zwischen dem Herrn und der Magd entweder durch die Auslösung (והפדה) oder durch die Freilassung (ויצאה) völlig gelöst, so dass sie dann selbständig über sich verfügen kann; hier aber ist zu ersehen, dass gerade die Auslösung oder der Freibrief das Band zwischen der Magd und dem Manne noch fester knüpfen würde, so dass sie und der ihr Beiwohnende mit dem Tode bestraft würden (לא יומתו כי לא חפשה). Der איש, dem die שפחה hingegeben ist, kann also unmöglich ihr Herr sein. Der איש ist vielmehr ein fremder Mann, dessen Ehe, eben weil die Frau nicht ganz frei ist, keine vollgiltige ist. Es kann also hier nicht von einer אמה עבריה die Rede sein, die ja nur der Herr oder dessen Sohn für sich bestimmen können (Exod. 21, 8 f.); vielmehr ist שפחה nothwendig als שפחה כנענית zu erklären. Darin stimmen unsere alten Weisen sämtlich überein. Ueber andere Punkte herrsht aber eine Meinungsverschiedenheit. In einer Baraita (Keritot 11a) heisst es: ת״ר והפדה יכול כולה ת״ל לא נפדתה יכול לא נפדתה ת״ל והפדה הא כיצד פדויה ואינה פדויה חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי דברי ר״ע רבי ישמעאל אומר בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי א״כ מה ת״ל והפדה לא נפדתה דברה תורה כלשון בני אדם ר׳ אלעזר בן עזריה אומר כל עריות מפורשות משוייר אין לנו אלא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי אחרים אומרים לא יומתו כי לא חפשה בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני וכו׳. — Im ת״כ (ed. Ven.) lesen wir bei R. Aqiba: מאורסת לבן חורין (so liest auch ראב״ד im ת״כ). Den Ausschlag dürfte wohl Jeruschalmi Qidd. I 1 (59a) geben, wo es ausdrücklich heisst, dass nach R. Aqiba בשחציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לבן חורין הכתוב מדבר, während bei R. Ismael der Text im Jerusch. בשפחה כנענית הנשואה לעבד עברי הכתוב מדבר lautet. Offenbar sagt R. Aqiba deshalb ארוסה (und nicht נשואה, wie R. Ismael), weil der Freie die Halbmagd, bevor dieselbe ganz frei geworden, nicht heirathen darf.*)

Wir wollen jetzt versuchen, die Ansichten der Tannaïm durch die Schriftworte zu begründen, und es wird sich das Resultat ergeben, dass nach Allen die Schriftverse sich befriedigend erklären lassen. Die Ansicht, nach der unsere Stelle von einer

*) Freilich ist nach dieser Lesart des ת״כ und Jerusch. die Frage des babylonischen Talmuds ר׳ אלעזר בן עזריה היינו ר׳ עקיבא von selbst beantwortet. Die Baraita muss also in Babylonien anders überliefert worden sein als in Palästina. Zur Erklärung der Schrift werden wir jedoch uns gestatten dürfen, der palästinensischen Lesart zu folgen, um so mehr, als es zwei Zeugnisse dafür gibt.

חציה שפחה וחציה בת חורין spricht, erscheint im ersten Augenblicke sehr gezwungen, da in der Schrift ein solches Verhältnis von Halbknechtschaft nirgends erwähnt ist. Allein nach reiflicher Ueberlegung werden wir diese Erklärung des R. Aqiba für die richtigste halten müssen. Das Verhältnis ist so zu denken. Ein Freier will eine Sklavin heirathen und sie zu diesem Zwecke loskaufen und frei machen; allein er hat noch nicht die ganze Loskaufssumme. Er leistet daher vorerst dem Herrn nur eine Theilzahlung und traut sich einstweilen die Sklavin an, um sie später völlig loszukaufen. Die bezahlte Summe wird als ein Theil des Lösegeldes betrachtet; die Magd ist also zum Theil gelöst und demnach חציה שפחה וחציה בת חורין. Dies Verhältnis liegt in den Worten: שפחה נחרפת לאיש (נחרפת, von חרף, preisgeben, hingeben, hier: um einen geringen Preis hingegeben) eine einem Manne hingegebene Magd (später war nach dem Idiom von Judäa חרופה = אירוסה, Qidduschin 6a), והפדה לא נפדתה, die aber noch nicht völlig gelöst ist. Der Inf. vor dem verb. finit. steht nur, wenn auf das Verb ein Nachdruck gelegt wird, wie beim Gegensatze, z. B. יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלו (7, 24). והפדה ist also ein Gegensatz zu נחרפת. Sie ist hingegeben (נחרפת) für eine Abschlagssumme, aber noch nicht נפדתה, die ganze Summe (wodurch sie נפדתה würde) ist noch nicht bezahlt. Nun könnte sie der Herr durch einen Freibrief (תשמה) schon vor der Auszahlung der ganzen Summe für eine Freie erklären. Dies geschah aber auch nicht, או תשמה לא נתן לה (תשמה, Accus. beim Pass., wie oft). Deswegen ist die Ehe nicht vollgiltig, daher לא יומתו. So R. Aqiba. — R. Ismael dagegen fand in unserem Gesetze einen andern, in der Thora bereits erwähnten Fall behandelt. In Exod. 21, 4 heisst es beim hebräischen Knechte: ואם אדניו יתן וגו׳. Es herrschte also ein Brauch, dass der Herr seinem hebräischen Knechte eine שפחה כנענית zur Frau gab, die beim Abgange des Knechtes dem Herrn verblieb. Diese Ehe heisst hier נחרפת, weil sie nicht für ewig giltig ist, die Magd vielmehr blos für die Dienstzeit dem עבר עברי zur Frau hingegeben ist. Nun ist R. Ismael der Ansicht, wiewohl die Ehe nur für eine gewisse Zeit gestiftet worden, sei sie dennoch insofern heilig zu halten, dass deren Bruch einer Sühne bedarf. R. Aqiba mochte aber der Meinung sein, dass dies gar keine Ehe sei, da mit einer שפחה keine rechtsgiltige Ehe geschlossen werden kann (אין קידושין תופסין). R. Eleasar b. Asarja war auch gleicher Ansicht mit R. Aqiba, dass dies keine giltige Ehe sei. Er erklärte daher, wie R. Aqiba, das Gesetz handle von einer

Halbfreien; doch wollte er nicht wie jener annehmen, die חציה שפחה sei einem Freien angetraut worden, da nach seiner Ansicht ein בן חורין sich nicht mit einer חציה שפחה verloben dürfte. Er erklärte daher die Stelle בחצייה שפחה וחצייה בת חורין המאורסת לעבד עברי. — Die אחרים verstehen, wie R. Ismael, שפחה als שפחה כנענית, meinen jedoch, nur zwischen einer שפחה כנענית und einem עבד כנעני könne ein Ehebund gestiftet werden, dessen Verletzung ein Schuldopfer erfordert, nicht aber zwischen einer solchen und einem עבד עברי.

ואיש — שכבת זרע. Bei שפחה חרופה ist nicht מעה כגומר (vgl. Levy, Talm. WB. v. עה). Es scheint hier kein Ehebruch, sondern eine, allerdings mit erschwerenden Umständen verbundene, Verletzung des Eigenthumsrechtes eines Andern vorzuliegen. Daher wird auch die Sühne durch ein Schuldopfer erwirkt. או — והסורה תפשה (das e im Hof'al, Ew. 240b). Wir lernen aus diesem Verse, das eine שפחה כנענית auf zwei Arten die Freiheit erlangen kann; entweder sie wird ausgelöst, oder der Herr gibt ihr einen Freibrief. In Gittin 39a sagt R. Simon im Namen des R. Aqiba, dass das Lösegeld nicht die vollständige Freiheit bewirkt; es ist vielmehr noch zur Vollendung der Freiheit ein Freibrief (שטר שחרור) erforderlich. Doch wird die Halacha nicht nach R. Simon entschieden. — בקרת, eig. Untersuchung, daher auch Heimsuchung, Züchtigung, ähnlich wie פקד „mustern" und „heimsuchen" bedeutet, vgl. auch Ramban. Nach Ibn-Esra heisst die Geisselstrafe בקרת nach dem Ochsenziemer (רצועה של בקר), der dazu gebraucht wurde (M. Makkot 3, 12); vgl. auch, die Gesetze Hammurabis § 202. Es wird hier nicht bestimmt, wer gezüchtigt werden soll. Der Schluss aus תהיה im ת"כ und Talmud ist nur דרש, da sprachlich תהיה keineswegs auf die Frau bezogen werden kann. Es ist aus dem folgenden לא יומתו (Mehrz.) zu schliessen, dass Beide wohl nicht getödtet, aber anderweitig bestraft werden. Nun wird im folgenden v. mit והביא für ihn eine Strafe dictirt; folglich muss das בקורת וגו sich auf die Frau beziehen. — אשמו לה'; dem verletzten Gatten braucht er keine Busse zu entrichten, sondern nur Gott soll die Busse dargebracht werden. Der Widder muss, wie in Lev. 5, 15, zwei Schekel werth sein. — מחמאתו wie oben 4, 26.

V. 23. Und wenn ihr in das Land kommet und allerlei Fruchtbäume pflanzet, so sollt ihr deren Frucht als ihre Vorhaut ansehen; drei Jahre soll sie euch als Vorhaut gelten, sie soll nicht gegessen werden. V. 24. Und im vierten Jahre sei alle ihre

Da an letzterer Stelle von der die Rede ist, so ist die Lehre unsere Weisen, dass bezüglich unseres Schuldopfers [illegible] zu betrachten ist, nicht begründet.

Frucht eine Weihung zur Lobpreisung für den Ewigen. V. 25. Und im fünften Jahre dürft ihr ihre Frucht essen, auf dass ihr Ertrag sich euch mehre; ich bin der Ewige, euer Gott.

Hier beginnt ein neuer Abschnitt. Wie nun der Anfang unseres c. mit der Verehrung Gottes und mit Opfergesetzen begonnen, so ist auch hier im zweiten Abschnitt ein Opfergesetz an die Spitze gestellt worden, und zwar wird hier ein neues Opfer geboten, wovon bisher nicht die Rede war. Der erste ordentliche Ertrag der Obstbäume soll Gott geweiht werden. Wenn Israel ins Land kommt und durch eigene Pflanzung von Obstbäumen sich einen jährlichen Zuwachs an Frucht-Ertrag verschafft, so soll es durch die That verkünden, dass dieser Zuwachs nicht durch die eigene Kraft, sondern durch Gottes Segen gekommen ist; daher soll die erste geniessbare Frucht קדש הלולים sein. Da nun die Frucht vor drei Jahren nicht geeignet ist, vor Gott dargebracht zu werden, so muss man dieselbe während dieser Zeit für verboten halten. So die Erklärung vorliegender Gesetze nach Ramban. Indessen muss wohl dem Verbote von ערלה an und für sich ein Motiv zu Grunde liegen, das von נטע רבעי unabhängig ist. Dies sagt schon das nachdrückliche Gebot וערלתם ערלתו וגו׳. Abgesehen davon, dass nach einer Ansicht נטע רבעי nur beim Weinberg angeht. Der Fruchtbaum ist ein besonders vorzügliches Gottesgeschöpf. Der Mensch soll diesen mit besonderer Ehrfurcht gegen Gott betrachten. Daher das Verbot לא תשחית את עצה in Deut. 20, 19. Ehe nun der Mensch sich als Eigenthümer eines Baumes und seiner Früchte betrachten darf, muss er vorerst drei Jahre sich seines Gebrauchs enthalten, um durch diese Selbstbeherrschung sich als wahrhafter Mensch zu bewähren, der würdig ist, die Natur zu beherrschen und sich als eines so edlen Geschöpfes Eigenthümer zu betrachten. So aufgefasst, gehört das Gesetz recht eigentlich in das Heiligkeitsgesetz von ס׳ קדושים. Die קדושה oder מרישות sollen wir durch das ערלה-Gesetz pflegen, um dann durch נטע רבעי uns mit dieser nach Bewährung der קדושה gewonnenen Frucht Gott zu nähern.

וכי תבאו. In der Wüste konnte dieses Gesetz nicht erfüllt werden; aber nichts desto weniger ist dasselbe nach einer sinaïtischen Tradition (הללמ׳ם) auch ausserhalb Palästinas giltig. Nur סמך ערלה ist in חוצה לארץ erlaubt (Qidd. 38b). — עץ מאכל. Wenn der Baum nicht zum Essen, sondern als Hecke oder zur Holznutzung

(לסיוג ולקודות) dienen soll, geht das ערלה-Verbot dabei nicht an (M. Orla 1, 1). — וערלתם. ערל Denom. von ערלה, Vorhaut; das dem Gebrauch Entzogene, Verschlossene heisst auch ערל (z. B. ערלה אזנם Jer. 6, 10). את פריו, die Frucht mit der Schale, (את הטפל לפריו Ber. 36b). Es ist nämlich neben את das פרי in weiterem Sinne zu nehmen, wonach auch die Schale einbegriffen ist; (ebenso schliesst את בשרו in Exod. 21, 28 die Haut mit ein, Pes. 22b). — ערלים — וערלתם. Die Wiederholung lehrt, dass es auch zur Nutzung verboten ist, vgl. Pesachim 22b.— יהי' לכם ערלים; die Mehrz. wegen כל עץ, oder besser wegen des coll. פרי. (Nach Hirsch ist ערלים Appos. zu לכם, vgl. ערל שפתים); vielleicht ist der Pl. nach Anal. von הלולים gebraucht. Das Gesetz Hammurabi's (§ 60) verordnet: Wenn Jemand ein Feld einem Gärtner übergibt, dieser den Garten anlegt und ihn vier Jahre pflegt, so theilen im fünften Jahre Eigenthümer und Gärtner miteinander, indem der Eigenthümer seinen Theil wählt und sich nimmt. Diese Bestimmung wird (vgl. D. H. Müller, die Gesetze Hammurabi's und die mosaïsche Gesetzgebung, S. 101) mit unserer Vorschrift verglichen. Doch dürfte dieser kaum dasselbe Motiv, wie jener Bestimmung, zu grunde liegen. קדש הלולים. Aus dem Ausdruck הלולים schliesst ein Tanna, dass diese Vorschrift (von רבעי) nur beim Weinstocke Anwendung findet; vgl. Berachot 35a und Tos. das. v. ולמאן. Eine Stütze findet diese Ansicht in Richter 9, 27 (ויבצרו את כרמיהם — ויעשו הלולים), woraus zu ersehen ist, dass es alter Brauch in Israel war, nach der Weinlese ein Dankfest (הלולים genannt) zu feiern. Auffällig ist hier T. Jon., das durch die Worte מתפרק מן כהנא zu erkennen gibt, dass er, übereinstimmend mit den Samaritanern, glaubt, der נטע רבעי gehöre dem Priester, von dem man sie eventuell loskaufen kann. Indessen ist diese Ansicht entschieden falsch. (Was Geiger, Urschr. 181 in einer Baraita des Jerusch. finden will, ist nichtssagend, wie bereits Pineles in דרכה של תורה S. 176 f. nachgewiesen). Gewiss ist dieses קדש, wie bei מעשר שני, zu verstehen, vgl. Deut. 14, 22 ff. Eine starke Stütze hierfür bietet der Vers Jesaja 62, 3: — ואם ישתו בני נכר תירושך כי ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי — והללו. Offenbar hat der Prophet unsere Stelle im Auge und hat sie so erklärt, wie die authentische Tradition. — להוסיף לכם תבואתו bezieht sich auf die vv. 23—24, vgl. T. Jon. und Sifra. — אני ה', Gott verheisst uns dies.

V. 26. Esset nicht beim Blute, treibet keine Wahrsagerei und keine Zauberei.

Hat das vorhergehende Gesetz die Verehrung und Anerkennung Gottes zum Zweck, so wird nun vor heidnischen Gebräuchen und heidnischem Aberglauben, die zumeist den Götzendienst oder die Verleugnung Gottes förderten, nachdrücklichst gewarnt. — לא — הדם (LXX liest falsch על ההרים nach Ez. 18, 6). Die Erklärung der Neuern (Ewald, Knobel, Keil u. A.), dass hier verboten wird, Fleisch mit dem Blute zu essen, ist vollständig unhaltbar. Es müsste dann etwa לא תאכלו בשר בדמו oder בשר על הדם gesagt werden; abgesehen davon, dass dies zum Folgenden nicht passen würde. Da im Folgenden heidnische Zauberkünste verboten werden, so ist nach Ramban auch in לא — הדם eine heidnische Sitte enthalten. Näheres darüber ist uns nicht bekannt. Aus der Geschichte Sauls erfahren wir (vgl. 1. Sam. 14, 32 f.), dass man zur Erde schlachtete und über dem Blute eine Mahlzeit hielt. Saul steuerte dem Unwesen dadurch, dass er befahl, Jeder sollte bei ihm auf einem grossen Steine schlachten und dann essen. (Ueber die falsche Erklärung Wellhausens vgl. die wichtigsten Instanzen u. s. w. S. 10 ff.). In ת״כ und Sanhedr. 63a werden indes von verschiedenen Tannaïm noch andere Lehren aus unserem Verse abgeleitet. Ohne diese דרשות alle anzuführen, bemerken wir nur, dass die, welche das Verbot אכילה מן הבהמה קודם שתצא נפשה hieraus ableitet, von Raschi Chullin 121b (gegen Maimon. הי׳ שחיטה I, 2) für אסמכתא בעלמא erklärt wird (vgl. darüber ausführlich מורי מגרים 27 im משבצות Anf.). Sonach dürfen die andern דרשות ebenfalls als אסמכתות gefasst und die Erklärung des Ramban als der eigentliche Inhalt unseres Verbotes angenommen werden (vgl. T. Jon. dessen Paraphrase mit dem talm. שלא לאכול בשר ודם במשק übereinstimmt).

לא תנחשו, vielleicht von נחש = לחש, flüstern, weil die Wahrsager in leisem flüsterndem Tone ihre Orakel verkündeten; oder von נחש Schlange, aus den Bewegungen der Schlange die Zukunft zu erforschen suchen. Unsere Weisen im ת״כ und Sanhedrin 65b f. erwähnen mehrere Arten von ניחוש und erblicken hier das Verbot, in gewissen zufälligen Erscheinungen eine gute oder böse Vorbedeutung für seine Unternehmungen zu ahnen. — לא תעוננו, entweder von ענן, bedecken, verdekt handeln, zaubern (Kn.); oder von עין, Auge, beäugeln, mit dem Bösen Blicke behexen. Nach ת״כ und Sanhedr. 65b ist es entweder אחיזת עינים, Blendwerk treiben, oder מעביר על העינים, die Augen mit gewissen Dingen zum Behufe der Zauberei bestreichen, oder endlich nach R. Aqiba von עונה, Zeit, bestimmte Zeiten zu gewissen Beschäftigungen für günstig oder

ungünstig erklären. T. Jonathan ist corrupt. Es ist da סנהדרין zu streichen und אחורי statt אחורי zu lesen. סנהדרין wird aus einer Randglosse, die auf Talm. Sanhedrin hinwies, in den Text gekommen sein (vgl. Ginsburger Pseudo-Jonathan S. 207). — Der Grund dieser Verbote liegt auf der Hand. Diese Dinge führen zum Götzendienst, und wer sie übt, leugnet die göttliche Weltleitung, glaubt vielmehr an ein blindes Fatum, dessen Waltung durch zufällige Erscheinungen errathen werden kann. Wenn daher Jemand, wie Elieser und Jonathan (Gen. 24, 12 u. 1. Sam. 14, 10), sich von Gott ein Zeichen des Gelingens seines Unternehmens erbittet, so ist dies nicht als verbotenes ניחוש zu betrachten (vgl. J. D. 179, 4).

V. 27. Ihr sollt die Ecke eures Haupthaares nicht abrunden und die Ecke deines Bartes sollst du nicht zerstören. V. 28. Und Einschnitte um einen Verstorbenen sollt ihr an euren Leib nicht machen, und eingeätzte Schrift sollt ihr an euch nicht anbringen; ich bin der Ewige.

Die hier verbotenen Handlungen sind wahrscheinlich ebenfalls heidnische Gebräuche, die zum Götzendienste in Beziehung stehen und deren Ausübung mit dem Gottesglauben in Widerspruch ist. לא תקיפו. Nach Makkot 20b ist unter הקפת פאת ראש zu verstehen: המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולסדרתו das Gleichmachen des Schläfen-Haares mit dem hinter dem Ohr und der Stirne. Maimonid. beschränkt dieses Verbot, wie das folgende, auf Entfernung des Haares mit dem Scheermesser, nach Tos. und R. Ascher dagegen ist das Entfernen in jeder Weise verboten. Aus der Mehrzahl תקיפו lernen unsere Weisen, dass sowohl derjenige, der das Haar abrundet, als der, welchem es abgerundet wird, strafbar ist (אחד המקיף ואחד הניקף חייב). — ולא תשחית. In c. 21, v. 5 heisst es speciell von den Priestern ופאת זקנם לא יגלחו. Dies gilt für ganz Israel; doch wird es den Priestern besonders verboten. (Vgl. weiter zur Stelle). Aus diesen beiden Versen zusammen lernen unsere Weisen, dass nur גלוח שיש בו השחתה (Abnehmen mit einem Scheer-Instrument, wodurch das Haar bis an der Wurzel zerstört wird) verboten ist. Der Bart hat nach der Mischna fünf Ecken: שתים מיכן ושתים מיכן ואחת מלמטה. Es werden dazu verschiedene Erklärungen gegeben (vgl. m. Comment. zu M. Makkot 3, 5). Nach Herodot 3, 8 schoren die Araber ihr Haar in einen Kranz an den Schläfen

herum zu Ehren ihres Gottes Orotal (Dionysos), den sie sich mit derselben Tonsur vorstellten. Diese heissen daher bei Jer. (9, 26; 25, 23; 49, 32) קצוצי פאה, Randgestutzte. Auch die Solymer in Kleinasien schoren sich so (Chörilus bei Josephus c. Ap. 1, 22.). Das Zerstören des Barthaares mag wohl hauptsächlich bei den Priestern fremder Culte Gebrauch gewesen sein (vgl. weiter zu 21, 5). Dies erklärt diese Verbote zur Genüge. Ibn-Esra citirt hier eine Ansicht, die unsere beiden Verbote auf לנפש des folgenden Verses bezieht, so dass dies nur um eines Todten wegen nicht geschehen dürfte. Dies wiederholt er weiter zu 21, 5 ohne Widerrede. Doch schon die Stellung des לנפש in der Mitte des folgenden Satzes lehrt entschieden, dass es nicht auf den vorhergehenden v. zu beziehen ist. Abgesehen davon ist in dieser Beziehung gewiss die jüdische Tradition massgebend, wie ja die oben angeführten heidnischen Völker sich nicht gerade um eines Todten willen das Haar rund schoren.*)

ושרט וגו׳. Das Verbot ist in Deut. 14, 1 wiederholt mit den Worten: לא תתגודדו וגו׳. Nach Pappenheim (Jerioth Schelomo) ist גדד von שרט zu unterscheiden. Letzteres ist ein leichter Ritz (vgl. שרטט, linieren, und שרט לו שריטה בכותל, Raschi zu Exod. 9, 18); גדד dagegen heisst „tief einschneiden", vgl. 1. Kön. 18, 28. In Makk. 21a meint R. Jose שריטה וגדידה אחת היא; nach einer anderen Ansicht das. ist שריטה ein Ritz mit der Hand, und גדידה ein Schnitt mit einem

---

*) Pineles (in דרכה של תורה 121) will allerdings auch in einer Mischna Makkot 20a die Ansicht Ibn-Esra's ausgesprochen finden. Denn dort heisst es wörtlich: הקורח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו והשורט שריטה אחת על המת חייב; שרט שריטה אחת על חמשה מתים וכי חייב על כל אחת. Da nun, so argumentirt Pineles, das על המת nothwendig auf den Anfang der Mischna הקורח קרחה bezogen werden muss, so bezieht es sich auch auf die mittlern Fälle והמשחית — והמקיף. Allein mit Recht hat Abr. Bick in der hebr. Zeitschr. היהודי 3. Jahrg. (1877) S. 165 erwiedert, dass על המת sich gar nicht auf den Anfang der Mischna bezieht, da die Mischna es gar nicht für nöthig hielt, zu erklären, קרחה sei nur על המת verboten, weil dies in Deut. 14, 1 (לא תשימו קרחה — למת) ausdrücklich steht. Bei שורט שריטה steht auch nur deswegen על המת, weil gleich darauf im Gegensatze dazu gelehrt wird, dass bei שריטה על ה׳ מתים eine fünffache Strafe besteht. In Wahrheit ist es kaum denkbar, dass die Mischna sich in Widerspruch mit den andern Traditionsquellen, namentlich dem ת״כ, befinden sollte. Ich glaube sogar, die alte Mischna (משנה ראשונה) habe die Ordnung anders gehabt, als sie jetzt in der Mischna uns vorliegt. Dort hiess es: המקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו; הקורח קרחה בראשו והשורט שריטה אחת על המת. Dafür spricht die Tosefta. Doch brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen. Vgl. Mag. f. d. W. d. J. 1881 S. 127ff.

Instrument (בכלי). Ich möchte hinsichtlich des bei der Handlung beabsichtigten Zweckes zwischen נדד und שרט einen Unterschied machen. Der מתנודד beabsichtigt, sich zu verwunden, um seinem wilden Schmerze Ausdruck zu geben; שָׂרט dagegen bedeutet ein Mal, das man als Zeichen seinem Körper einprägen will. Mit Recht bemerkt Hirsch: Das verbotene שרט לנפש dürfte in ähnlicher Bedeutung stehen, wie die gebotene קריעה על מת. Spricht der Riss im Kleide das Bekenntnis aus, dass durch den Heimgang des Verstorbenen die nächste Umgebung, die engere Welt der Hinterbliebenen einen Riss bekommen, so spräche ein Schnitt in unser Fleisch den Gedanken aus, dass mit dem Tode eines Angehörigen unser eigenes leibliches Selbst einen Bruch erlitten, — und das soll es nicht! Wie werth und theuer auch das Dasein eines Menschen für uns sein möge, nie darf mit dessen Dasein die Bedeutung unseres Daseins enden. Jeder steht in eigener Bedeutung mit seinem Dasein in unmittelbarer Beziehung zu Gott. — לנפש, abgekürzt für מת לנפש (vgl. 21, 11 und Num. 6, 6). Jedenfalls waren die hier und im Deut. verbotenen Handlungen heidnische Sitten, die aber später auch bei den Hebräern Eingang gefunden (Jes. 3, 24; Jer. 16, 6; 41, 5; 47, 5). — כתובת קעקע ist nach Makkot 21a Schrift auf der Haut, die geschnitten oder gestochen wird, damit die Schrift eindringe (so nach Raschi, anders Maimon. תו' ע"ז 12, 11). Wessely meint, כתובת ist das Einschneiden der Haut, und קעקע ist das Bestreichen der Einschnitte mit Farben (vgl. Maimon.'s Erkl.) In der Sprache der Mischna wird dieses jedenfalls richtig sein, weil da כתב und קעקע bereits Termini für die beiden bei der Aetzschrift gebräuchlichen Handlungen geworden sind. In der Schrift mag קעקע den Namen der ganzen Handlung bezeichnen. Die Ableitung ist dunkel. Nach Bar Kappara u. R. Simon (Makk. 21a) ist es blos verboten, den Namen eines fremden Gottes einzuätzen, denn dadurch bezeichnete man sich als Angehöriger dieses Götzen, und es war dies wahrscheinlich bei vielen Götzendienern Brauch und Sitte. Doch die Weisen erklären jede Art von כתבת קעקע für verboten, weil das ganze eine mit dem Götzendienst innig verbundene Handlungsweise ist. Daher אני ה'; es verbietet dies ה', weil dies mit dem Glauben an ihn unvereinbar ist.

V. 29. Du sollst deine Tochter nicht entweihen, indem du sie zur Buhlerei führst, und das Land soll nicht Buhlerei treiben, so dass das Land voll Unzucht würde. V. 30. Meine Sabbathe

sollt ihr beobachten und vor meinem Heiligthum Ehrfurcht haben; ich bin der Ewige.

אל תחלל. In diesem Verbote ist implicite ein heidnischer Brauch einbegriffen, nach welchem der Vater seine Tochter zu Ehren eines Götzen zur Unzucht hingab (vgl. Num. 25, 1 ff). Hier wird aber die Preisgabe der Tochter im Allgemeinen verboten, wenn es auch nicht behufs des Cultus einer Gottheit geschehen sollte. Vielleicht hätte man sonst sich soweit verirrt, solche heidnischen Sitten in den Cultus des einzigen Gottes einzuführen. Es wird daher zuerst dem Vater und dann mit ולא תזנה וגו jedem Israeliten verboten (vgl. Ramban), solche Unzucht zu fördern. הארץ ist soviel wie יושבי הארץ (vgl. 18, 25, Hosea 1, 2). Nach ת״כ und Sanhedrin 76a verbietet unser v., die Tochter zu einem Concubinat preiszugeben, למסור את בתו שלא לשם אישות (vgl. Raschi und Misrachi). — הארץ — ולא bedeutet nach ת״כ „auf dass die Erde nicht euch untreu werde im Hervorbringen der Früchte". T. Jon. übers. „man solle die herangewachsenen Töchter nicht unverheirathet lassen" (nach R. Aqiba in Sanhedrin l. c). — ומה, s. oben zu 18, 17. — את שבתותי וגו ist das dekalogische Gebot זכור (Exod. 20, 8), als Gegensatz zu den eben angeführten heidnischen Gebräuchen. Verabscheuet die אותות des Heidenthums; aber ihr sollt auch positiv meine אותות (Exod. 31, 13) bewahren. Vielleicht war es gerade an den Festtagen der Heiden Brauch, die Töchter preiszugeben. Dann schliesst sich dem Verbote in v. 29 passend die Warnung an, Gottes Sabbate zu beobachten, die in heiliger Weise gehalten werden müssen, an denen der Mensch sich heiligt, nicht entweiht. — ומקדשי וגו; nach T. Jon. bezieht sich dies auf die Festtage, an denen man in Ehrfurcht zum Heiligthum wallen sollte (vgl. Mischna Ende Berachot). Das Gesetz wird in 26, 2 wiederholt und dort von T. Jon. ebenso wie hier erklärt. Doch dürfte der Zusammenhang beider Gebote darin bestehen, dass Israel aufgefordert wird, die von Gott geheiligten Zeiten und die von Gott geheiligten Orte zu verehren, um dadurch positiv das Heidenthum abzuwehren und Gott zu dienen; vgl. Jehamot 6a und b. Auch in der Jetztzeit soll, obgleich der Tempel zerstört ist, מקדש מורא beobachtet werden; vgl. Maim. בית הבחירה 7, 7 und כסף משנה das. zu 6, 14.

V. 31. Ihr sollt euch nicht den Oboth und Jid'onim zuwenden, suchet sie nicht, euch durch sie zu verunreinigen; ich bin der Ewige, euer Gott.

אל תפנו; ähnlich wie oben vv. 3—4 hängen hier vv. 30—31 zusammen. Die Aehnlichkeit thut sich in Inhalt und Ausdruck kund. — In Deut. 18, 10—11 heisst es: שואל אוב — לא ימצא בך; nach Raschi in Sanhedrin 65a ertheilt unser v. das Verbot, die Todtenbeschwörer zu befragen, während in Deut. die Warnung für die Todtenbeschwörer selbst gegeben wird. Die Letzteren werden mit dem Steinigungstode bestraft, während der Befragende blos ein Verbot übertritt, ohne eine Strafe zu erleiden; die Tosafot das. widerlegen Raschi und meinen umgekehrt, unsere Stelle spreche vom Todtenbeschwörer selbst. קרבן אהרן und Wessely suchen Raschi gegen die Einwürfe der Tos. zu vertheidigen. Doch Mecklenburg zu Deut. und Malbim zu u. St. zeigen, dass Raschi selbst an anderen Stellen seine Ansicht zurückgenommen*), und beweisen die Richtigkeit der Ansicht der Tos. (der auch Maim. beipflichtet) aus Talmud und Sifra. Ein Beispiel der Nekromantik wird uns in der bekannten Geschichte 1. Sam. 28 vorgeführt, ein Cap., das zugleich das hohe Alter unseres Gesetzes bezeugt (vgl. das. v. 3 u. 9). — אוב hiess der Geist, vermittels dessen man den Abgeschiedenen heraufbeschwor, um die Zukunft zu erkunden. Daher kann auch zum Todtenbeschwörer selbst gesagt werden: אל תפנו אל האובות, insofern er sich an den Geist אוב wendet und ihn benutzt. Dieser Geist heisst bei unsern Weisen פיתום (gr. *πύθων*) und liess aus der Achselhöhle des Beschwörers seine Stimme vernehmen. Daher übersetzen die LXX אוב mit *ἐγγαστρίμυθος* (Bauchredner). Auch Josephus sagt, die Todtenbeschwörerin bei Saul sei eine Bauchrednerin gewesen. Der Todtenbeschwörer oder die Todtenbeschwörerin werden בעל אוב oder בעלת אוב genannt, weil sie als Besitzer dieses Geistes (אוב) betrachtet wurden. Dadurch erklärt sich die Stelle weiter 20, 27: ואיש — כי יהיה בהם אוב. Die אובות sprachen ihre Worte leise flüsternd (Jes. 8, 19; 29, 4). Aus Sanhedr. 65a scheint hervorzugehen, dass der Geist des בעל אוב begab und משחיו oder מבין הפרקים seine Stimme vernehmen liess (Levy Talm. WB. v. פיתום). — ידעוני ist nach Sanhedrin l. c. ähnlich dem אוב und unterschied sich von demselben blos dadurch, dass er den Geist aus seinem Munde reden liess (מדבר בפיו). Dies bewerkstelligt er vermittels des Knochens eines Thieres, dessen Name ידוע war (vgl. meinen Comment. zu M. Sanh. 7, 7). Der Wort-

*) Vgl. jedoch Erubin 17b, was für Raschi in Sanhedrin spricht; doch scheint Maimon., פ' המצות, im Talmud Erubin eine andere Lesart vor sich gehabt zu haben (vgl. Malbim).

bedeutung nach ist אוב „ein Schlauch" und ידעוני „ein Wissender". Nach Midr. Tanchuma, cit. in Jalkut 1. Sam. 28, hört der בעל אוב nicht, was der Todte spricht, sieht aber den Todten, während der Befragende nichts sieht, aber die Stimme hört. Vielleicht hat deswegen letzterer den Namen אוב = hohl, d. h. leerköpfig, unwissend (vgl. Job 11, 12). Der ידעוני mag wohl gewusst haben, was der Todte spricht, daher sein Name (vgl. die Ausdrücke: weiser Mann, weise Frau). Es gab noch andere Arten der Todtenbeschwörerei, die in Deut. unter דורש אל המתים zusammengefasst sind.— אל תבקשו וגו', suchet und befraget sie nicht; denn ihr würdet euch durch solches Treiben nur verunreinigen, und zwar nicht blos symbolisch, sondern concret, (ממא ב', I 303 u. 340). Ihr würdet dadurch eure Person, Körper und Seele, von Gott ab- und dem Wahne und der Unsittlichkeit zuwenden. Ehrlich (מקרא כפשוטו) will אל תבקשו mit ואל הידעונים verbinden, wonach hier בקש, wegen der Homologie mit dem vorhergehenden Satze, mit אל construirt wäre, wie דרש im Jes. 8, 19.

V. 32. Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen, ehre das Angesicht eines Alten, und fürchte dich vor deinem Gotte; ich bin der Ewige.

Nachdem bisher vor Götzendienst gewarnt und auch das Sabbatgebot wiederholt eingeschärft worden, kommt eine dem Elterngebote verwandte Vorschrift. Man soll die Väter der ganzen Nation, die Weisen, ebenso die Greise, die auch in gewisser Beziehung als die Väter des Volkes betrachtet werden können, achten und ehren. שיבה heisst eig. das graue Haar, weshalb der Greis איש שיבה genannt wird (Deut. 32, 25). Unter זקן ist nach unseren Weisen der an Weisheit Gereifte verstanden, wie ja überhaupt die זקני העיר nicht gerade die an Jahren, sondern die an Weisheit und Einsicht Hervorragenden waren. תקום und והדרת sind auf beide (auf שיבה und זקן) zu beziehen. — ויראת וגו'. Da die Jugend geneigt ist, das Alter geringschätzig zu behandeln, und die Alten gewöhnlich zu schwach sind, sich selbst Achtung zu verschaffen, so wird mit ויראת וגו' das Gebot verschärft (vgl. v. 14).

V. 33. Und wenn bei dir ein Fremder in eurem Lande weilt, so sollt ihr ihn nicht bedrücken. V. 34. Gleich einem Eingeborenen von euch sei euch der Fremdling, und liebe ihn wie dich selbst, denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten; ich bin der Ewige, euer Gott.

Der zweiten Pentade des Decalogs entsprechend, werden jetzt Pflichten gegen die Nebenmenschen vorgetragen. Wie nun im ersten Abschnitt von c. 19 diese Gebote in dem ואהבת לרעך כמך (v. 18) gipfeln, so wird auch hier das Gebot der Nächstenliebe ertheilt. Es erfährt aber eine Steigerung, indem es auch auf den Fremdling ausgedehnt wird. — אתך; die Einz. wird wegen ואהבת לו כמך gebraucht; die Targ., LXX und Sam. haben die Mehrz. nach v. 34.— בארצכם. Wiewohl die Bedrückung des Fremdlings auch ausserhalb Palästinas verboten ist, so wird dennoch hervorgehoben, dass Israel selbst im eigenen Lande den Fremdling mit dem Eingeborenen für gleichberechtigt halten solle. — לא תונו. Damit ist auch die Kränkung durch Worte (אונאת דברים) verboten. — כאזרח, von זרח, hervorbrechen, aufgehen. In Ps. 37, 35 heisst אזרח der unverpflanzte Baum, der sich noch am Orte seines Entstehens befindet. Beim Menschen bezeichnet es den Landessprossen, den Eingeborenen, der zugleich Landeigenthümer war, wenn er nicht aus Armuth sein Grundstück verkaufte, das er aber im Jobel zurückerhielt. — אני ד׳ וגו׳. Da der Fremde schutzlos ist, so wird mit diesem Schlusssatze hervorgehoben, dass Gott ihn beschützen würde; vgl. Deut. 10, 17—19.

V. 35. Thuet kein Unrecht im Gerichte, im Längenmasse, im Gewichte und im Hohlenmasse. V. 36. Richtige Wage, richtige Gewichtssteine, richtiges Scheffelmass und richtiges Kannenmass soll euch sein; ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten herausgeführt hat. V. 37. So beobachtet alle meine Satzungen und alle meine Rechte und thuet sie; ich bin der Ewige.

Sowie man sich leicht dazu verleiten lässt, einen schutzlosen Fremden zu bedrücken, ebenso leicht ist es, die Menschen in Gewicht und Mass zu übervortheilen, ohne dass der Beraubte auch nur Kunde davon erhält. — במשפט ist hier nach Sifra das Allgemeine, welches durch das folgende במדה וגו׳ specialisirt wird. Es wäre also „das Urtheil", oder die Gerechtigkeit, die man selbst zu üben hat, indem man Jedem zutheilt, was ihm nach Recht gebührt. Richtig aber sagt Wessely, dass hier an die Richter und die Obrigkeit das Gebot ergeht, Mass und Gewicht richtig zu handhaben, nicht beim Zumessen oder Theilen parteiisch zu verfahren. מדה ist das Längenmass, besonders beim Messen der Felder. משורה, von שור, messen, dürfte wohl der gemeinsame Name für das Scheffel- und Kannenmass sein. Nach Baba mez. 60b ist

משורה ein bestimmtes Mass, $^1/_{33}$ Log; vgl. auch Sifra. — איפה und הין sind Hohlmasse, ersteres für Trockenes; (vgl. zu unserer Vorschrift Deut. 25, 13 ff. und Ez. 45, 10). — אתם אני ה׳ — אני ist der Schluss der ganzen Heiligkeits-Gesetzesgruppe. Es wird, wie am Anfang des Decalogs, Gott als der Befreier Israels aus Aegypten vorgeführt, dessen Gebote Israel schon aus Dankbarkeit zu halten verpflichtet ist. Unsere Weisen in B. mez. l. c. beziehen unseren Satz blos auf das unmittelbar vorhergehende Gebot; vgl. das. — ועשיתם — ושמרתם wiederholt 18, 4—5 und gibt sich damit als Schluss der mit cap. 18 begonnenen Heiligkeitsgesetze zu erkennen. Das folgende Capitel ist daher als Ergänzung des Hauptgesetzes zu betrachten, wie wir dies bereits oben (S. 1 f.) bemerkt haben; vgl. noch weiter unten.

γ) Strafbestimmungen zu den in c. 18 und zum Theil in c. 19 vorgetragenen Verboten.

Der Form nach ist unser cap. mit c. 17 verwandt; vgl. z. B. ואל בני ישראל תאמר mit 17, 8; dann: ומן הגר וגו — איש איש v. 2 (vgl. auch v. 9) mit 17, 8; 13; (vgl. noch 22, 18; 24, 15 f. u. Num. 15, 13 ff.; 28 f.). Wir haben bereits oben (S. 1 f.) bemerkt, dass alle diese Gesetze im Stiftszelte offenbart und als Nachträge zu den früheren auf dem Sinai offenbarten Gesetzen zu betrachten sind. Speciell unser Capitel ist ein Nachtrag zu den Gesetzen im Capitel 18 und 19. Eine Tradition im Lev. rabba c. 1 lehrt, obgleich die Thora bereits auf dem Berge Sinai gegeben wurde, wären die Israeliten dennoch erst nach der Wiederholung im Stiftszelte wegen Uebertretung der Gesetze bestraft worden (s. I S. 19 f.). Daher sind wohl auch die einzelnen Strafen erst im Stiftshüttengesetz bestimmt worden, während oben das Sinai-Gesetz sich begnügte, für die Keuschheitsgesetze die allen gemeinsame כרת-Strafe zu bestimmen (18, 29). — Den Strafbestimmungen (vv. 2—21) ist noch eine ähnliche Warnung, wie beim Sinai-Gesetze (18, 24 ff.) angehängt, wobei auch auf das Speisegesetz zurückgeblickt wird (vv. 22—26). Ueber die Zehnzahl der עירות-Gesetze in unserem cap. s. oben S. 28. Ueber v. 27 vgl. zur Stelle.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Und zu den Kindern Israel sollst du sagen: Jedermann von den Kindern Israel und von den Fremdlingen, die in Israel weilen, der einen von seinen Nachkommen dem Molech hingeben wird, soll ge-

tödtet werden; das Volk des Landes soll ihn mit Steinen zu Tode werfen. V. 3. Und auch ich werde mein Angesicht gegen diesen Mann richten und ihn aus der Mitte seines Volkes ausrotten; denn er hat von seinen Nachkommen dem Molech hingegeben, um mein Heiligthum zu verunreinigen und meinen heiligen Namen zu entweihen. V. 4. Wenn aber das Volk des Landes seine Augen von diesem Manne entziehen sollte, indem er von seinen Nachkommen dem Molech hingibt, so dass es ihn nicht tödtet, V. 5. So werde ich mein Angesicht gegen diesen Mann und gegen seine Familie richten und ihn nebst Allen, die ihm nachfolgen, dem Molech nachzubuhlen, aus der Mitte ihres Volkes ausrotten.

In cap. 18 ist das Verbot, die Kinder dem Molech zu opfern, am Schlusse der עריות-Gesetze gegeben. Bei den Strafen wird zu allererst die Strafe gegen den Molech-Dienst verordnet. Wahrscheinlich wurde deshalb die Strafe für dieses Verbrechen an die Spitze gestellt, weil diese Verirrung häufig vorkam. Stand doch dabei zu befürchten, dass das Volk seine Augen davor verschliesen werde (v. 4), was gewiss betreffs der Keuschheits-Gesetze nicht zu erwarten war. Daher ist wohl die Steinigungsstrafe auf den Molechdienst gesetzt worden, damit das ganze Volk an der Bestrafung sich betheilige (daher עם הארץ ירגמהו), da es gerade darauf ankam, dass das Volk seinen Abscheu vor dieser That ausdrücke. Die Steinigungsstrafe ist bei den schweren Unzuchts- und Götzendienst-Verbrechen festgesetzt worden, weil das Volk selbst oft genug geneigt war, dem Götzendienste und den damit verbundenen Ausschweifungen zu fröhnen. Es sollte daher das ganze Volk seinen Abscheu vor diesen Verbrechen bezeugen, um desto eindringlicher die Menge davor zu warnen. — תאמר — ואל. Betrachten wir die Stellen Lev. 24, 15 und Num. 27, 8, so wären wir geneigt anzunehmen, תאמר — ואל knüpfe hier auch an eine Thatsache an, die eben stattgefunden hatte, dass etwa Einer sein Kind dem Molech geopfert hat. Dass Israel in der Wüste oft genug Götzendienst getrieben, bezeugt Ezechiel (c. 20). Der Molech-Diener wurde bestraft, und daran knüpfte sich die Warnung ואל בני ישראל תאמר. Ist aber unser Abschnitt unmittelbar nach c. 17 offenbart worden, so ist תאמר — ואל zu übersetzen: Zu den K. J. sollst du ferner sagen, vgl. zu 17, 8. Eine andere Erkl. des ואל בני ישראל תאמר s. oben S. 1. — איש איש מבני. Die Aenderung des מבני in מבית beim Sam. ist nach 17, 3 gemacht. — למלך — אשר. Wir haben bereits oben

zu 18, 21 über das Verbrechen des Molech-Dienstes gesprochen. Die Art und Weise, wie dieser Dienst geübt wurde, ist wohl kaum mit Sicherheit zu bestimmen. Bei den Phöniziern und Karthagern brachte man dem Moloch wirkliche Menschenopfer. Man legte das Opfer in die Arme des Molochsbildes, das von unten geheizt wurde, und damit das Weinen und das Schreien nicht gehört werde, machte man vor der Bildsäule einen grossen Lärm (Knobel zu 18, 21, vgl. aber Dillm. das.). Zur Zeit des Jeremia scheint dieser grausame Cultus auch in Israel Eingang gefunden zu haben (vgl. Jer. 7, 31; 19, 5; 2. Kön. 17. 31; Ez. 16, 20 f.; Ps. 106, 37 f. Jes. 57, 5). Dieser scheussliche Cultus wird auch in Deut. 12, 31 als von den Heiden geübt erwähnt. Schwerlich aber hat unsere Stelle und oben 18, 21 es mit diesem Verbrennen der Kinder zu thun. Deut. 18, 10 stellt מעביר בנו ובתו באש neben קוסם קסמים u. dgl. Es war also mehr heidnischer Aberglaube als Götzendienst und Mord. Es ist demnach mit Talmud Sanhedrin 64b (vgl. Raschi das.) anzunehmen, dass die dem Molech geopferten Kinder nicht verbrannt, sondern nur durchs Feuer hindurch geführt wurden. Die später seit Achas üblich gewesene Verbrennung der Kinder ist also eine andere Art des Götzendienstes, wovon an unserer Stelle nicht die Rede ist. — מות יומת. Nur wer den Sohn den Priestern des Molech übergeben (מסר) und ihn dann durchs Feuer geführt (העביר), ist todesschuldig (Mischna Sanh. 64a).

עם הארץ, wie 4, 27. Das Volk des Landes hat dem Gerichte zu helfen, falls es nicht allein die Strafe ausführen kann (ת״כ). Ueberhaupt ist das Gericht hier als Repräsentant der Volksgesamtheit dargestellt, so dass in jedem Falle die Strafe vom Volke vollzogen wird. — ירגמהו באבן. Nach der Tradition besteht die Steinigung (סקילה) im Hinabstürzen von einer Höhe, worauf erst, wenn der Tod noch nicht erfolgt ist, die Bewerfung mit Steinen folgt. Wie וכסהו בעפר (17, 13) erklärt wird, es müsse עפר למעלה und עפר למטה sich befinden, (I 476), so mag auch das ירגמהו באבן derart zu fassen sein, dass אבן למטה liege und, wenn nöthig, auch אבן למעלה geworfen werde. Damit ist nicht gesagt, dass die Erde, worauf er hinabgestürzt wird, steinig sein müsse. Vielmehr ist die ihn tödtende Erde hier als Gestein (אבן) bezeichnet. Sonst ist die Erde für den Menschen ein Wohnplatz. Sie nimmt ihn noch nach dessen Tode liebreich in ihren Schooss auf. Für den Verbrecher aber, der seinen Aufenthalt auf Erden verwirkt hat, ist sie ein Gestein, woran er sich stösst und untergeht. Wenn bei einigen Gesteinigten

(nach Deut. 21, 22) noch תלייה hinzukommt (vgl. Sanhedr. 45b u. 46b), so mag damit auch der Gedanke ausgedrückt worden sein, dass diesen Verbrecher die Erde nicht sofort in ihren Schooss aufnehmen will, bis durch Hängen seine Schande öffentlich gezeigt und dadurch alle Welt vor solcher That gewarnt worden.

ואני אתן. Ibn Esra bringt hierzu zwei Erklärungen: nach einer tritt die göttliche Strafe nur dann ein, wenn das Volk seine Augen abwendet. Dann wäre das Folgende (v. 4—5) als blosse Erläuterung zu diesem Verse zu betrachten. Doch ist dies gezwungen. Besser ist die zweite Erklärung, wonach die כרת-Strafe zur gerichtlichen Todestrafe hinzutritt, indem seine Nackommen ebenfalls ausgerottet werden. Allerdings muss hinzugefügt werden, was Seforno bemerkt, dass nur, wenn er vor dem Tode sich nicht bekehrt, noch nach dem Tode die כרת-Strafe zunächst an ihn selbst, dann aber auch an ihn betreffs seiner Nachkommen ausgeführt wird. Dass die Bestrafung der Kinder wegen der Sünden der Väter nicht eigentlich die Kinder, sondern die Väter trifft, haben wir zu Exod. 20, 5 (פוקד עון אבות על בנים) dargethan. — Ueber אתן את פני s. oben zu 17, 10 (I 474 ff.). — והכרתי. So wie das Volk ihn durch סקילה aus der Gemeinde ausgestossen, so werde auch ich ihn durch Ausrottung noch nach dem Tode aus der Mitte seines Volkes verstossen. Die כרת-Strafe ist gewissermassen eine סקילה der Seele, ein Hinabstürzen der Seele aus der Höhe. Ramban (oben zu 18, 29) unterscheidet mehrere Arten von כרת. Derjenige, der sonst gerecht ist, nur sich einmal von seiner Leidenschaft hinreissen liess, eine mit כרת bedrohte Sünde zu begehen, der wird nur durch frühzeitigen Tod (vor 60 Jahren) bestraft, ohne dass seine Seele ausgetilgt wird. Bei diesem sagt die Schrift: ונכרת האיש ההוא. Wer aber ausser dieser Uebertretung noch mit vielen anderen Sünden belastet ist, so dass diese seine guten Thaten überwiegen, den trifft nach dem Tode die כרת-Strafe, indem seine Seele ausgerottet und vom עולם הבא ausgeschlossen wird. Solche Verbrecher werden an ihrem Körper nicht bestraft; im Gegentheil, sie leben mitunter und erreichen ein hohes Alter. Von diesen sagt die Schrift: ונכרתה הנפש ההיא, והאברתי את הנפש ההוא. Es gibt aber eine dritte Art der כרת-Strafe, die Körper und Seele zugleich trifft. Von dieser heisst es in Num. 15, 31: הכרת תכרת — דבר ד׳ בזה, was nach unseren Weisen bedeutet: לעולם הזה ולעולם הבא. Dies ist der Fall beim Gotteslästerer und Götzendiener und bei den anderen Verbrechen, die nach der Ansicht unserer Weisen (Sanhedr. 99a) in jenem Verse enthalten sind.

Ferner meint Ramban, nur bei den עריות sei die Strafe, ערירי zu bleiben, noch hinzugefügt, nicht aber bei den anderen חייבי כריתות. Im Allgemeinen ist כרת als die von Gott ausgeführte Todesstrafe zu betrachten, die sich nach dem Grade des Verbrechens immer anders gestaltet und deren Art und Weise uns nicht offenbart wurde. Sie muss geringer sein bei solchen Sünden, die nicht mit der gerichtlichen Todesstrafe bedroht werden, als bei solchen, die, wenn das Vergehen בעדים ובהתראה verübt wurde, durch das Gericht mit dem Tode zu bestrafen sind. (Ueber den Unterschied zwischen כרת und מיתה בידי שמים vgl. zu 22, 9). Es ist ferner zu beachten, dass der Ausdruck מקרב עם neben ונכרת eine Trennung des Sünders von den übrigen Volksgenossen bezeichnet, mag diese schon durch den Tod vollzogen sein, oder noch nach dem Tode fortdauern.

ואם העלם. Sollte aber durch das Volk das Strafgericht nicht ausgeführt werden, so wird Gott nichts desto weniger das Strafurtheil vollziehen. Auch das freisprechende Urtheil des menschlichen Gerichtes wird keinen Einfluss auf das göttliche Gericht üben. Sollte auch das Volk den Sünder (wegen seines mächtigen Anhangs, v. 5) nicht anzuzeigen oder zu verurtheilen wagen, so wird ihn Gott dennoch ausrotten. — ובמשפחתו ist hier wohl als sein Anhang zu fassen, wie ja gleich darauf ואת כל הזונים אחריו dafür steht. Raschi (nach ת"כ) meint aber, es sei auch die Familie strafbar, weil sie in der Regel dem Sünder durch Verheimlichung seines Treibens Vorschub leistet; doch ist die Familie nicht mit כרת, sondern nur mit anderweitigen Strafen bedroht. Die כרת-Strafe trifft nur כל הזונים וגו, seinen Anhang, der ihm im לזנות אחרי המלך nachfolgt. Die Nachahmer werden ebenso bestraft, wie der erste Verbrecher, wie ja bei עיר הנדחת (Deut. 13, 13 ff.) die Verführten ebenso wie die Verführer bestraft werden. Der Ausdruck זנה wird beim Götzendienst und bei den ihm ähnlichen Verbrechen gebraucht, weil man dabei Gott die Treue bricht und einem fremden Herrn huldigt.

Nach Dillm., Baentsch u. Bertholet sollen v. 2 u. v. 3 zwei parallele einander widersprechende Texte sein, zu deren Ausgleich R v. 4 f. hinzugefügt haben soll. — Diese Annahme ist aber unzulässig. Denn hätte wirklich ein R den angeblichen Widerspruch zwischen v. 2 und v. 3 ausgleichen wollen, so würde er sich damit begnügt haben, v. 4 vor v. 3 zu setzen und bei letzterem die entsprechende Inversion (ונתתי אני את פני) vorzunehmen; wozu noch die Wiederholung der Strafbestimmung in v. 5? Ausserdem zeigt ja

v. 5, der die Bestrafung auch auf משפחתו und אחריו כל הזונים ausdehnt, dass wir es hier mit einer originellen Gesetzesbestimmung, nicht mit dem Zusatz eines Diaskeuasten zu thun haben.

V. 6. Und wenn eine Person sich den Oboth und Jid'onim zuwendet, ihnen nachzubuhlen, so werde ich mein Angesicht gegen diese Person richten und sie aus der Mitte ihres Volkes ausrotten.

Auch die Hingebung an die Obot und Jid'onim wird זנות genannt. Wie bereits oben zu 19, 31 bemerkt, ist hier von dem Totenbeschwörer selbst die Rede, der sich an die Geister (Oboth) wendet, um mittels derselben seine Wahrsagerei zu üben. Dies bekundet einen Abfall von Gott und wird deshalb זנות genannt. — והכרתי אותו. Diese כרת-Strafe tritt auch in dem Falle ein, wo das Volk seine Augen von ihm abwendet und er der gebührenden Strafe entgeht. Weiter v. 27 wird am Schlusse des ganzen Abschnittes vorgeschrieben, dass der Totenbeschwörer mit Steinigung bestraft werden soll. Warum dies gerade am Ende des Abschnittes gesagt wird, soll zur Stelle erörtert werden. Es ist ferner zu bemerken, dass der בעל אוב insofern dem Molochsdiener gleich ist, dass neben der Steinigung noch die כרת-Strafe angedroht wird, weshalb wohl die beiden Gesetze zusammengestellt wurden. Eine derartige Doppelstrafe ist auch bei vielen ערוות-Verboten verhängt (vgl. auch Raschi weiter zu v. 27).

V. 7. Heiliget euch, auf dass ihr heilig werdet, denn ich, der Ewige, bin euer Gott. V. 8. Und beobachtet meine Satzungen und übet sie; ich, der Ewige, heilige euch.

Diese beiden vv. bilden die Einleitung zu den folgenden Gesetzen. V. 7 befindet sich fast wörtlich in 11, 44 am Schlusse der Speisegesetze. Fasst man beide Sätze (והתקדשתם und והייתם קדשים) als Gebote, so gebietet והתקדשתם, sich durch Thaten zu heiligen, Alles zu vermeiden, was mit der טומאה zusammenhängt, und Alles zu thun, was uns zur Heiligkeit und Gottähnlichkeit führt; והייתם קדשים dagegen befiehlt, durch diese Handlungen die Heiligkeit und Gottähnlichkeit anzustreben, mit diesen Uebungen keinen anderen Zweck zu verfolgen, keine andere Absicht zu verbinden als die, eine möglichst hohe Stufe der Heiligkeit zu erreichen. Es können auch unter והתקדשתם die einzelnen Thaten verstanden sein, die man bei jeder vorkommenden Gelegenheit zu beobachten hat; והייתם קדשים

bezöge sich dann auf die Totalität der Heiligkeit. Man bestrebe sich alle einzelnen Heiligkeitsgebote zu üben, damit man das Resultat erziele, dass man wirklich heilig wird. — כי אני ה' א' ist hier nach den Accenten zu übersetzen: denn ich, der Ewige (d. h. der absolut Heilige), bin euer Gott. — ושמרתם וגו' bezieht sich speziell auf die folgenden עריות-Gesetze, und אני־מקדשכם zeigt, dass auch diese den Zweck haben, uns zur Heiligkeit zu erziehen.

V. 9. Denn Jedermann, der seinem Vater oder seiner Mutter flucht, soll getödtet werden; seinem Vater und seiner Mutter hat er geflucht, seine Blutschuld liegt auf ihm.

Bevor die Strafen zu den עריות-Verbrechen vorgetragen werden, sollte durch eine Gesetzesbestimmung die Wichtigkeit des Familienlebens, nach göttlichem Willen, zur Darstellung gelangen. Warum sollen die Uebertretungen der עריות-Verbote auch vom menschlichen Gerichte so streng bestraft werden? Weil die von Gott gebotene Ordnung im Familienleben nur bei strenger Beobachtung der Ehegesetze aufrecht erhalten werden kann. Werden die Eheverbote missachtet, so ist damit das Familienleben untergraben, und es tritt ein Zustand ein, wie ihn der Prophet (Micha 7, 6) schildert mit den Worten: Der Sohn beschimpft den Vater u. s. w. Die Auflösung der Ordnung der menschlichen Gesellschaft ist die nothwendige Folge davon. — כי; dieses Wörtchen bezieht sich auf alle folgenden Gesetze unseres Abschnittes. Thuet Alles, was ich geboten, denn Jeder, der diese Gebote übertritt, hat die höchste Strafe verdient. — Unter יקלל ist ein Fluchen mit dem Gottesnamen zu verstehen (vgl. M. Sanhedr. 7, 8).— ואת אמו, oder die Mutter. Auch wer den verstorbenen Eltern flucht, ist des Todes schuldig. Die Fluchung wird also nicht deswegen bestraft, weil damit die Ehrerbietung gegen die Eltern verletzt wird, sondern weil die Handlung an sich so verrucht ist, dass, wer eine solche zu üben im Stande ist, als Feind der menschlichen Gesellschaft betrachtet und getödtet werden muss. Daher דמיו בו — אביו; es liegt die Blutschuld auf ihm; er hat sein Leben verwirkt. Es wird deshalb mit Recht aus dem Schlusse unseres Verses vom Talmud (Sanhedr. 85b) gefolgert, dass selbst לאחר מיתה die Fluchung zu bestrafen ist.— דמיו בו. Aus v. 27 wird im Sifra deducirt, dass der Ausdruck דמיו בו die Strafe der Steinigung voraussetzt*). Wer eine Handlung begeht, die ihn des Lebens un-

*) Es mochte bei der Steinigungsstrafe, die von den Zeugen und dem

würdig macht, der muss vom ganzen Volke aus der Mitte der Lebenden ausgestossen werden. (s. oben S. 62 u. 63).

V. 10. Und wenn Jemand Ehebruch treibt mit der Frau eines Mannes, Ehebruch treibt mit der Frau seines Nächsten, so sollen der Ehebrecher und die Ehebrecherin getödtet werden.

Die Reihenfolge der Keuschheitsgesetze in unserem Abschnitte ist, wie Hirsch bemerkt, nach einem andern Gesichtspunkte bestimmt als oben in c. 18. Es werden zuerst (vv. 10—16) die schwersten mit gerichtlicher Todesstrafe zu ahndenden Verbrechen (חייבי מיתת ב"ד) aufgezählt, denen dann (vv. 17—21) die blos mit der כרת-Strafe bedrohten angereiht sind. In Sanhedr. 57b, 58a ist R. Aqiba der Ansicht, dass alle ערוה-Vorschriften, bei welchen מיתת ב"ד stattfindet, auch den Noachiden (בני נח) geboten worden sind. Danach wären bis v. 16 die allgemein menschlichen ערוה-Gesetze vorgetragen, die nicht erst den Israeliten in Folge ihrer Auserwählung vorgeschrieben wurden. Die mit כרת bedrohten ערוה-Verbote dagegen sind nur dem Volke Israel als einem zur besondern Heiligkeit berufenen Volke geboten. Deshalb wird auch der Uebertreter מעמין, aus dem Volke Israel ausgestossen. Aber auch die חייבי מיתת ב"ד sind, wie ebenfalls Hirsch bereits darlegt, hier nach einem andern Gesichtspunkte geordnet als oben in c. 18. Oben sind sie nach dem Grade der Blutsverwandtschaft hinter einander gestellt worden. Zuerst wurden (7—11) die eigenen Blutsverwandten, sodann (12—14) die Blutsverwandten der Eltern, darauf (15—16) die Frauen der Blutsverwandten und endlich (17—18) die Blutsverwandten der Frauen verboten. נדה und אשת איש, die gar nichts mit der Blutsverwandtschaft zu thun haben, werden nach den Verboten der geschlechtlichen Verbindung mit den Verwandten vorgetragen; זכר und בהמה ganz zuletzt. Hier wird dagegen mit אשת איש die Reihe der Strafbestimmungen eröffnet. Da nämlich die gerichtliche Todesstrafe den Zweck hat, die menschliche Gesellschaft vor Verderben zu schützen und deren Bestand zu sichern, so musste vor Allem die Strafe angekündigt werden gegen den Ehebruch, der nicht nur eine Versündigung gegen Gott, sondern auch gegen die Menschen in sich begreift. Sodann wird gesagt, dass die Strafe noch verschärft werden muss, wenn die fremde Frau אשת אביו ist, wobei er

ganzen Volke ausgeführt wurde, die Bemerkung דמיו בו sagen, er allein trägt die Blutschuld, und das Volk ist schuldlos (vgl. Josua 2, 19).

das Verbrechen gegen seinen Vater begangen, (auch wenn der Vater bereits gestorben, wird das Verbrechen mit gleicher Strafe geahndet, ebenso wie bei מקלל). Es wird, wie das דמיהם בם zeigt, mit סקילה bestraft. Darauf wird der Ehebruch mit der Frau des Sohnes als eine Schandthat (תבל) bezeichnet, die ebenfalls stärker als gewöhnlicher Ehebruch zu bestrafen ist. Den drei Ehebruchsfällen folgen dann drei andere Fälle, die als Unzucht gleichfalls der menschlichen Gesellschaft zum Verderben gereichen. Das erste ist זכר, etwas Widernatürliches, wodurch das Institut der Ehe am empfindlichsten verletzt wird; dann folgt die Heirath von אשה ואמה, welche die Ehe in זמה verwandelt, und zuletzt בהמה, wodurch die göttliche Weltordnung in schändlichster Weise verkehrt wird. Bei allen Fällen wird besonders betont, dass der Mann und das Weib gleich strafbar sind. Daher musste das Verbot der Vermischung mit בהמה für das Weib wiederholt werden.

איש schliesst einen Minderjährigen (קטן) aus. את אשת איש (את Zeichen des Accus., vgl. Spr. 6, 32, Strack) schliesst die Frau eines Minderjährigen aus. רעהו schliesst nach Sifra den נכרי aus. T. Jon. meint, אשת איש spreche von einer ארוסה und אי רעהו von einer בעולה. Wessely will in der Wiederholung die Vorschrift erblicken, dass die Strafe dieselbe bleibt, wenn auch der Ehebruch mit Einwilligung des Gatten geschehen ist. Dem einfachen Sinne nach ist אשר ינאף את אשת רעהו eine nähere Bezeichnung des Verbrechens, wie sie fast bei allen Todesstrafen in unserem Cap. gegeben ist: זמה הוא; תועבה עשו; תבל עשו; ערות אביו גלה; אביו ואמו קלל u. s. w.; אשר ינאף את אשת רעהו sagt dasselbe, wie את אשת רעהו נאף. Die Strafe soll deswegen den נואף treffen, weil er seinen Nächsten (רעהו) verletzt, sein Heil untergraben, also gewissermassen einen Mord verübt hat*). Dass die Einwilligung des Gatten die Strafe nicht mildert, ist ebenso selbstverständlich, wie dass der Mörder nicht weniger bestraft wird, wenn der Ermordete sich den Tod von ihm erbeten hat. — מות וגו׳. Nach Sanhedr. 52b ist jede מיתה, die nicht näher bestimmt wird, als Erdrosselung (חנק) zu fassen. Nach den meisten Weisen ist חנק der leichteste Tod und schon deshalb bei unbestimmter Todesstrafe zu wählen. (Diese Todesart ist in der Thora nicht angegeben und nur durch die Tradition bekannt). Aber selbst nach R. Simon,

*) Die Annahme Dillm.'s אשר ינאף — רעהו sei ein Zusatz des R aus einem andern Texte, ist schon deshalb unstatthaft, weil nicht einzusehen ist, zu welchem Zweck R dies hinzugefügt haben sollte.

der die Enthauptung (הרג) für leichter hält, ist מיתה סתם, wie dies der Talmud aus der Schrift deducirt, als חנק zu fassen, weil diese eine dem natürlichen Sterben ähnliche Todesart ist, indem die Respiration zum Stillstande gebracht wird (Hirsch). Nach Deut. 22, 24 wird die verlobte (angetraute) Jungfrau (נערה המאורסה) beim Ehebruch mit סקילה bestraft. Der Grund mag wohl in den Worten zu finden sein: כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה (v. 21), weil sie sich nicht nur gegen den ihr Angetrauten, sondern auch gegen die Eltern versündigt hat und es keine grössere קללת אב ואם gibt, als das Elternhaus in solcher Weise zu entehren. Auch den Ehebrecher trifft dieselbe Strafe, da er sie zu einem solchen Verbrechen verführt hat.

V. 11. Und ein Mann, welcher der Frau seines Vaters beiwohnt, der hat die Blösse seines Vaters aufgedeckt, — sie sollen beide getödtet werden, ihre Blutschuld liegt auf ihnen.

Es ist kein Unterschied, ob die Frau des Vaters zugleich seine Mutter ist oder nicht. Doch wird hier die Strafe nicht gesetzt auf den Incest eines unehelichen Sohnes mit der Mutter, die nicht die Frau des Vaters, sondern dessen אנוסה oder מפותה ist. Dies deduciren unsere Weisen im Sifra durch גזירה שוה aus den oben in c. 18 befindlichen Verboten, da dort mit ערות אמך selbst die Mutter die אנוסת אביו ist, verboten wurde. (ob. S. 13). — Die Blutschande mit der Mutter ist schon deshalb mit Steinigung zu bestrafen, weil dies als die schlimmste קללת אם gilt; hier wird nur bestimmt, dass auch dann die Strafe eintritt, wenn das Weib nur אשת אביו und nicht seine Mutter ist, weil ערות אביו גלה יומתו. — שניהם. Was der Gegenstand ihrer Schuld ist, wird nicht gesagt. Es muss in den Worten ערות אביו גלה auch die Schuld der Frau mit enthalten sein, da sie dieses grosse Verbrechen herbeigeführt oder dazu verholfen hat. Unser v. enthält also zwei Strafbestimmungen: die wegen אמו und die wegen אשת אביו.

V. 12. Und wenn ein Mann seiner Schwiegertochter beiwohnt, so sollen sie beide getödtet werden; eine Schändlichkeit haben sie verübt, ihre Blutschuld liegt auf ihnen.

Der Ehebruch mit der Frau des Sohnes wird neben den mit der Frau des Vaters gestellt. Ersterer wird aber als תבל, Be-

schmutzung, Schändlichkeit, bezeichnet. Derselbe Ausdruck steht oben 18, 23 bei בהמה. Es ist also dies, wie שוכב עם בהמה, etwas Widernatürliches, gegen die natürliche Weltordnung. Der Vater liebt gewöhnlich seinen Sohn, er sucht sein Heil zu begründen. Dass aber der Vater mit der Frau des Sohnes Unzucht treibt, ist eben so unnatürlich (ja noch unnatürlicher) wie dass der Vater den Sohn ermordet. Es heisst aber תבל עשו, weil es ebenso schändlich von ihr ist, sich zu einer solchen Unnatürlichkeit gebrauchen zu lassen.

V. 13. Und wenn ein Mann bei einem Manne liegt, wie man einem Weibe beiwohnt, so haben sie beide eine Gräuelthat verübt, sie sollen getödtet werden, ihre Blutschuld liegt auf ihnen.

אשה ואמה (v. 14) hätte, als Incest mit Verwandten, eigentlich vor זכר stehen müssen, wurde aber erst später gesetzt, weil dies nicht, wie die vorhergehenden Verbrechen, mit Steinigung, sondern mit שריפה bestraft wird. — תועבה; so wird diese Sünde auch oben (18, 22) genannt. תועבה bezeichnet etwas von Gott Verabscheutes, wiewohl dies selbst bei gebildeten Völkern im Schwange war. Es gehörte dies zu den חקות התועבות der Heiden (18, 30).

V. 14. Und wenn ein Mann eine Frau und ihre Mutter nimmt, so ist dies Unzucht, mit Feuer soll man ihn und sie verbrennen und es sei keine Unzucht in eurer Mitte.

Als זמה wird auch oben (18, 17) אשה ובתה bezeichnet. Wegen der Wort-Analogie (גזירה שוה) von הגה הגה und זמה זמה werden alle in 18, 10 u. 17 enthaltenen Inceste als in der hier gegebenen Strafbestimmung einbegriffen erklärt; es wird also die Blutschande mit בתו, בת בנו, בת בתו, בת אשתו, בת בנה, בת בתה, חמותו, אם חמותו und אם חמיו durch Verbrennung geahndet (Sanhedr. 75a b). Die Art und Weise der שריפה-Strafe wird in M. Sanhedr. 7, 2 (vgl. m. Comm. das.) als ein inneres Verbrennen erklärt (die Sadducäer scheinen diese Auslegung bestritten zu haben, vgl. T. Sanh. 52b). Dieselbe Todesart wird auch weiter (21, 9) über eine Ehebruch treibende Priesterstochter verhängt. Durch זמה wird das Land verunreinigt (vgl. 19, 29). Das Feuer stellt das Läuterungsfeuer dar, welches das Land reinigen und läutern sollte. Beim Falle von בת כהן זונה sollte die Läuterung der entweihten Priesterschaft durch Feuer vollführt wer-

den (vgl. Mal. 3, 3). Die Feuerstrafe trat auch ein, wenn Unbefugte es wagten, sich dem Heiligthum zu nahen (vgl. oben 10, 2 und Num. 16, 35). Das Heiligthum ist für den, der nicht berechtigt ist hineinzutreten, ein verzehrendes Feuer. Ebenso ist das Land Israels und die heilige Gemeinde Israel für den Unreinen, welcher sich der Unzucht hingibt, ein verzehrendes Feuer, und die noch heiligere Priesterschaft soll ihre sie durch Unzucht entweihende Tochter mittels Feuer vernichten*). — Der Ausdruck אשר יקח, der hier gebraucht wird, lehrt, dass nur dann, wenn die Erste (אם resp. בת) durch קדושין seine Frau geworden, die Andere (בת resp. אם) ihm als ערוה verboten ist (vgl. Wessely).

Das ואתהן bietet für die jüdisch-traditionelle Auffassung unseres Gesetzes eine bedeutende Schwierigkeit. Eine alte Baraita (Sanhedr. 76b) überliefert uns hierüber eine Controverse zwischen den Tannaïm R. Ismael und R. Aqiba: אותו ואתהן אותו ואת אחת מהן דברי ר׳ ישמעאל ר׳ עקיבא אומר אותו ואת שתיהן. Nach R. Ismael erleidet demnach nur eine von den beiden Frauen die Todesstrafe, nämlich diejenige, die er zuletzt geheirathet hat; denn nur diese, nicht die erste, hat bei ihrer Heirath Blutschande geübt. אתהן wird hiernach erklärt: „die Eine oder die Andere“**). Nach R. Aqiba aber bedeutet אתהן: „beide Frauen“. Nun hält aber der Talmud die Ansicht, dass beide Frauen den Feuertod erleiden, wenn Jemand Tochter und Mutter heirathet, für völlig ausgeschlossen. Die Worte R. Aqiba's werden daher von Abaje so gedeutet, dass 20, 14, ebenso wie 18, 17, von drei Generationen spricht. Es hat Jemand zuerst die Tochter, dann die Mutter, und dann die Grossmutter geheirathet, wobei die letzten „beiden Frauen“ wegen Incestes bestraft werden. Raba dagegen erklärt, die Worte R. Aqiba's sprechen die Lehre aus: Nur wenn beide Frauen am Leben sind, kommt die Verbrennungsstrafe zur Anwendung (bei der zuletzt geheiratheten Frau und beim Manne); ist aber die Frau bereits verstorben, so wird der Incest mit der Schwiegermutter nicht mit dem Feuertode bestraft, sondern nur (nach Deut. 27, 23) von dem Fluche betroffen (so Raschi, anders Maim. איסורי ביאה 2, 8). Eine andere Ansicht

*) Die Annahme neuerer Exegeten, dass der Verbrennung Steinigung vorangehe, ist ganz grundlos und aus dem ausserordentlichen Falle in Josua 7, 15; 25 keineswegs erwiesen (vgl. Kimchi zu letzterer Stelle).

**) Die daneben stehenden Worte שכן בלשון יוני קורין לאחת הן (im Griechischen heisst εἷς: Eins) ist eine spätere Glosse, die wohl nur ein Mnemosynon für diese Lehre geben will.

wird von R. Juda in Jebamot 95a im Namen der Schulen Hillels und Schammai's (nach R. Jose war dies blos die Ansicht der Schule Schammai's) überliefert. Wenn Jemand Mutter und Tochter heirathet, wird wohl nach dieser Ansicht auch nur die zuletzt geheirathete Frau getödtet, dennoch aber wird durch diesen Incest auch die erste Frau insofern betroffen (dies lehrt das ואתהן), dass sie dem Manne verboten wird und von ihm, wenn er auch (etwa wegen Mangels der Verwarnung) nicht getödtet wird, geschieden werden muss (vgl. noch Sifra zu unserer Stelle und Jerusch. Jebamot X, 6). — בתוככם — ולא. In der Mitte des heiligen Volkes Israel darf keine זמה sich befinden, und es muss durch Feuer von dieser טומאה geläutert werden.

V. 15. Und ein Mann, der sein Lager bei einem Thiere gibt, soll getödtet werden, und das Thier sollt ihr umbringen.
V. 16. Und wenn eine Frau irgend einem Thiere sich nähert, dass es sie begatte, so sollst du die Frau und das Thier umbringen; getödtet sollen sie werden, ihre Blutschuld liegt auf ihnen.

Ganz wie oben 18, 23 wird auch hier bei בהמה der Ausdruck נתן שכבתו ב׳ gebraucht (vgl. Exod. 22, 18). Den Grund davon sowie die Erklärung des Ausdrucks siehe oben zu 18, 20. — מות וגו׳, d. i. mit סקילה, vgl. weiter v. 16. — תהרגו — ואת. An vielen Stellen finden wir, dass auch ein Thier bestraft wird. Die Mischna in Sanhedr. 54a gibt für unsern Fall zwei Gründe an: 1) לפי שבאת לארם תקלה עיי; 2) שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא וכו׳*). Das. 55a und b ist eine Diskussion darüber, ob beide Ursachen (תקלה und קלון) vorhanden sein müssen, oder ob תקלה allein genügt. Indessen haben wir zu Gen. 9, 5 und Exod. 21, 28 auseinandergesetzt, dass nach der Thora auch das Thier für seine Handlungsweise bestraft wird. Danach hatte vielleicht die Mischna nur bei נרבע es nöthig, die Hinrichtung des Thieres durch die beiden Gründe (תקלה und קלון) zu rechtfertigen; רובע (v. 16, לרבעה ist inf.) konnte aus dem Grunde getödtet werden, aus dem auch der stössige Ochse, der einen

*) M. Sanh. 7, 4: „Wenn der Mensch gesündigt hat, was hat das Thier verschuldet? Nur weil dem Menschen durch dasselbe ein Anstoss (תקלה) gekommen ist, deshalb sagt die Schrift, dass es gesteinigt werde. — Eine andere Erklärung: Damit man nicht, wenn das Thier auf dem Markte vorbeigeht, sage: Dies ist das, um welches der und der gesteinigt wurde". Also, um die fortdauernde Schmach (קלון) des Hingerichteten zu verhüten.

Menschen ums Leben gebracht, gesteinigt wird, weil das Thier durch seine That die Schranke seines von Gott geordneten Verhältnisses zu dem Menschen durchbrochen hat*). Nach unserer Ansicht würde es sich auch erklären, warum bei נרבע (v. 15) in Bezug auf das Thier nur einfach ואת הבהמה תהרגו gesagt wird, während bei רובע (v. 16) das Thier mit der Frau als in gleicher Weise schuldig erklärt und מות יומתו דמיהם בם hinzugefügt wird. Wessely will allerdings das מות יומתו דמיהם בם auf אשה und auf איש des vorhergehenden Verses beziehen, wonach die Bestimmung, dass der שוכב עם הבהמה mit סקילה bestraft wird, ausdrücklich in der Schrift stände. Doch sprechen Sifra und Talm. Sanhedr. 54b dagegen, da dort סקילה für שוכב עם הבהמה aus anderen Schriftstellen abgeleitet wird**). — Warum דמיהם בם bei der סקילה-Strafe gebraucht wird, s. oben S. 67. Auffällig ist bei unserem Gesetze die Paraphrase des T. Jon., die der Halacha widerspricht.

V. 17. Und wenn ein Mann seine Schwester, die Tochter seines Vaters oder die Tochter seiner Mutter, nimmt und er ihre Blösse und sie seine Blösse sieht, so ist dies Schimpfliches, und sie werden vor den Augen der Söhne ihres Volkes ausgerottet werden; die Blösse seiner Schwester hat er aufgedeckt, er hat seine Sünde zu tragen.

Die Vermischung des Bruders mit der Schwester (selbst der Halbschwester, um wie vielmehr der Vollschwester) wird חסד genannt, von חסד, beschimpfen (Spr. 25, 10). Der Bruder soll die Ehre der Schwester vertheidigen, wie wir dies bei Simeon und Lewi (Gen. 34, 25ff.) finden (vgl. auch 2. Sam. 13, 22). Wenn nun derjenige, der berufen ist, die Ehre eines Weibes zu schützen, dieses gerade entehrt, so ist dies eine schimpfliche Handlung, die mit Ausrottung bestraft wird. Um das Verbrechen zu characterisiren, wird am Schlusse des Verses gesagt ערות אחותו גלה, womit gezeigt wird, dass der Schwerpunkt des Verbrechens in des Bruders Handlungsweise liegt. Freilich ist die Schwester auch strafbar, weil auch sie eine schimpfliche Handlung gegen den Bruder be-

*) Allerdings spricht T. Babli Sanh. 54b gegen obige Ansicht. Auch unsere Sifra-Ausgaben haben gerade zu רובע den Grund von תקלח vermerkt. Dies erklärt sich aber durch: רובע עשה בו אותם כרצון (Temura 28b).

**) Was Wessely (und nach ihm Malbim) zur Rechtfertigung seiner Ansicht vorbringt, scheint mir sehr gezwungen.

gangen hat (והיא תראה את ערותו); aber auf des Bruders Seite liegt die grössere Schuld. Der Ausdruck וראה את ערותה steht hier statt וגלה את ערותה, weil für das Weib der Ausdruck וגלתה את ערותו nicht passen würde. Es wird aber hier והיא תראה וגו hinzugefügt, weil damit ausgedrückt wird, dass ihr Verbrechen nicht blos darin besteht, dass sie sich hat schänden lassen, sondern auch darin, dass sie auch ihrerseits durch ihre Handlungsweise den Bruder beschimpft hat. — לעיני בני עמם soll vielleicht betonen, dass die Strafe sie vor Aller Augen treffen wird, wiewohl sie als Geschwister ihre Sünde im Verborgenen verüben konnten.

V. 18. Und ein Mann, der einer leidenden Frau beiwohnt und ihre Blösse aufdeckt, der hat ihren Blutquell entblösst und sie hat den Quell ihrer Blutungen aufgedeckt, und es werden beide aus der Mitte ihres Volkes ausgerottet werden.

Offenbar steht נדה nur deshalb neben אחותו und unterbricht die עריות-Gesetze, weil bei beiden die Strafe der Ausrottung mit ונכרתו angedroht wird. Bei den später folgenden Verwandten-Eheverboten stehen andere Ausdrücke, die zwar nach der Tradition unserer Weisen ebenfalls Ausrottung (כרת) bedeuten, vielleicht aber nur eine geringere כרת-Strafe. Dass oben in c. 18 v. 29 bei allen עריות gemeinsam die Strafe ונכרתו וגו gesetzt wird, spricht nicht gegen diese Auffassung. Der Ausdruck wird dort wegen der schweren עריות-Sünden gebraucht. — דוה, vgl. נדת דותה (12, 2). — את מקורה וגו. Das Verbrechen besteht darin, dass wohl גלוי ערוה bei אשתו gestattet ist, aber nicht das unnatürliche und gefährliche גלוי מקור דמיה. — העדה, vgl. Jebamot 54a und Levy, Neuhebr. W. B. s. v. העריה. — והיא, sie hat dasselbe Verbrechen begangen wie er. Dass aber, wie oben S. 21 gezeigt, eine נדה so lange verboten bleibt, als die טומאה auf ihr lastet, wird hier nicht besonders begründet, weil allgemein die Frau so lange als דוה betrachtet wurde, als sie sich nicht von ihrer טומאה gereinigt hatte.

V. 19. Und die Blösse der Schwester deiner Mutter und der Schwester deines Vaters sollst du nicht aufdecken; denn seine Blutsverwandte hat er entblösst, ihre Sünde sollen sie tragen.

Am Schluss des v.'s wird eine Strafe verhängt und die Begründung derselben ausgesprochen, während am Beginne ein bereits

oben (18, 12f.) gegebenes Verbot wiederholt wird. Unsere Weisen (im Sifra) lehren, mit dieser Wiederholung soll gezeigt werden, dass hier kein Unterschied zwischen der Schwester väterlicher- oder mütterlicherseits zu machen ist. Man würde sonst meinen, sowie unter dem im folgenden Verse genannten דוד nur der Vaterbruder väterlicherseits verstanden ist (oben S. 18), ebenso sei auch hier die Schwester mütterlicherseits nicht verboten. Da ferner אשת אחי האם nach dem Thoragesetze nicht verboten ist (ob. S. 17), so wird hier ערות אחות אמך vor ערות אחות אביך gesetzt (nicht wie 18, 12—13), um zu betonen, dass hier ersteres ebenso strafbar ist wie letzteres. Sam., LXX und Pesch. haben wegen der Uniformität mit 18, 12—13 auch hier אחות אביך vor אחות אמך gestellt. — Dem einfachen Sinne nach könnte man vielleicht die Form unseres Verses durch folgende Betrachtung erklären. Die Strafbestimmungen in unserem Abschnitte beginnen theils mit אשר יקח, theils mit אשר ישכב. Bei אשת אביו wird אשר ישכב gebraucht, weil אשר יקח die Meinung hervorrufen könnte, nur die Ehe mit der Frau des Vaters sei zu bestrafen, nicht aber der ausser-eheliche Umgang. Aus demselben Grunde beginnt auch bei כלתו die Bestimmung mit אשר ישכב. Bei זכר kann natürlich nicht אשר יקח gebraucht werden, noch weniger bei בהמה. Bei אשה ואמה tritt die Strafe nur dann ein, wenn die erste durch קדושין geheirathet wurde (oben S. 72); daher אשר יקח. Bei אחותו sollte bestimmt werden, dass selbst die Ehelichung der Schwester, die bei manchen Völkern gestattet war, mit כרת bestraft wird. Bei נדה, wo es sich auch um die eigene Frau handelt, kann selbstverständlich nicht אשר יקח stehen. Bei דודתו wird aus demselben Grunde, wie bei אשת אביו, mit אשר ישכב begonnen. Bei אשת אחיו muss wieder אשר יקח stehen, weil man sonst die Ehe erlaubt hätte, da diese במקום מצות יבום (Deut. 25, 5) sogar geboten ist. Dagegen könnte bei אחות אם und אחות אב sowohl der Ausdruck אשר יקח als אשר ישכב zum Missverständnis führen. אשר יקח könnte die Meinung hervorrufen, nur die Ehe sei strafbar, weil es gewissermassen eine öffentliche Herabwürdigung der Eltern (קללת אב ואם) sei (insofern die Frau dem Manne unterwürfig ist). אשר ישכב hätte wieder zu dem Irrthum geführt, die Ehe mit der Tante sei nicht zu bestrafen, weil dies in Israel vor der sinaïtischen Gesetzgebung erlaubt war (vgl. Exod. 6, 20). Daher lehnt die Schrift die Strafbestimmung an das oben in c. 18, 12f. gegebene Verbot an und citirt das Verbot wörtlich; denn dass unter גלוי ערוה beides, sowohl die Ehe als der ausserehelliche Umgang, verstanden wird, ist gewiss nicht

zu bezweifeln. — עונם ישאו, wie oben 17, 16, wo es durch Num. 19, 13; 20 deutlich als Ausrottung (כרת) erklärt wird. Ausserdem wird dort vom Sifra dies aus der Wortanalogie (גזרה שוה) mit 19, 8 abgeleitet.

V. 20. Und ein Mann, der seiner Tante beiwohnt, der hat die Blösse seines Oheims aufgedeckt; sie sollen ihre Sünde tragen, kinderlos sterben.

דודתו wird in 18, 14 näher als אשת אחי אביו bezeichnet, was hier durch ערות דודו גלה ausgesagt wird. Zwar heisst אב ואם אחות ebenfalls דודה (Exod. 6, 20), aber bei diesen ist das Verbot wegen שאר אב ואם, hier aber wegen ערות דודו verordnet. Die Strafe עירי ist nach Raschi in Sabbat 25a mit jeder כרת-Strafe verbunden, nach ריב"א in Tosafot (das. v. כרת) aber nur bei denjenigen Sünden, wo dies ausdrücklich bestimmt wird. Es muss jedenfalls ein Grund vorhanden sein, warum die Schrift gerade bei diesen beiden ערות die Strafe עירי setzt. Es lässt sich bei אשת אח einfach so erklären, dass gerade, weil dies unter Umständen erlaubt ist, שם לאחין להקים (Deut. 25, 7), im verbotenen Falle die Strafe עירי, d. h. שימחה שמו (Deut. 25, 6), gesetzt wird. Bei דודה dürfte vielleicht vormals die Sitte geherrscht haben, wonach im Falle, dass der Bruder, der die Leviratsehe vollziehen sollte, verstorben war, dessen Sohn an seine Stelle trat, שם לאחי אביו להקים. Die Schrift verbietet dies, und bestraft es ebenfalls mit עירי. — Nach Ramban ist diese Strafe mit jeder כרת-Strafe, aber nur bei den ערות-Sünden, verbunden.

V. 21. Und wenn ein Mann die Frau seines Bruders nimmt, so ist sie als Abzusondernde zu betrachten; die Blösse seines Bruders hat er aufgedeckt, kinderlos werden sie bleiben.

Unter נדה ist nach Sifra eine solche Frau zu verstehen, die unter Umständen erlaubt ist, nämlich zum Zweck der Leviratsehe (במקום מצוה). Einfach bedeutet נדה auch eine Frau, von der man sich abzusondern hat. Der Ausdruck kann nur deswegen gebraucht sein, weil eine solche Ehe mitunter gestattet ist (Deut. 25, 5).*)

*) Die Samaritaner haben, um den scheinbaren Widerspruch zwischen dem אשת אח-Verbote und dem Leviratsehe-Gebote zu lösen, entweder letzteres Gebot auf anderweitige Verwandte bezogen (indem sie אחים in Deut. 25, 5 als „Verwandte" erklärten), oder die Leviratsehe nur gestattet, wenn die Frau mit

Aus Sifra wäre aber zu ersehen, dass die Frau des Bruders mütterlicherseits (אשת אח מן האם) nicht בכרת verboten ist, — gegen die Mischna Anfangs Jebamot. Ueber diesen Widerspruch ist Tosafot zu Jebamot 2a v. אשת zu vergleichen. — ערירים יהיו, oben v. 20 ימותו, nach Raschi (vgl. Jebamot 55a) bedeutet ע' יהיו „sie werden keine Kinder bekommen", während ע' ימותו sagt, dass die Kinder, die sie haben, noch bei ihren Lebzeiten sterben werden. — Auffällig ist es, dass die Strafe für אחות אשתו (18, 18) hier nicht angegeben ist. Da aber bereits oben 18, 20 auf alle in diesem Cap. vorgetragenen Verbote die Ausrottungsstrafe gesetzt wird, so ist es nicht zweifelhaft, dass auch die Heirath der Schwester der Frau mit dieser Strafe bedroht ist. Wenn nun hier in c. 20 für einige Verbote die כרת-Strafe wiederholt ist (vgl. v. 17—21), so wird überall noch eine neue Lehre damit verbunden, wie ja in der That alle diese Wiederholungen von Sifra und Talmud zur Deduction von neuen Bestimmungen verwendet werden. So könnte man sagen, diese Wiederholungen der כרת-Strafen bilden Ausnahmen, während die Strafe für אחות אשה regelrecht hier nicht bestimmt wird. Indessen ist dies vielleicht deswegen nicht geschehen, weil nach dem Tode der einen Schwester die andere erlaubt ist, und die Heirath der Schwester der Frau an sich nicht als Schandthat bezeichnet werden kann. אשת אח ist zwar auch unter Umständen erlaubt, aber nur wegen der Leviratsehe-Pflicht, so dass, falls diese Pflicht nicht vorliegt, dies als ערות אחיו גלה eine gleiche Schandthat ist wie ערות אחותו גלה in v. 1. Nach Ibn-Esra steht deshalb keine Strafe für אחות אשה, weil auch der Patriarch Jakob zwei Schwestern geheirathet hat, vgl. Abarbanel. Ueber die qaräischen Erweiterungen zu den ערות-Gesetzen hat Ibn-Esra zu einzelnen Stellen sich geäussert (vgl. zu 18, 11; 20, 20). Nicht weniger als 338 ערות findet man bei dem Qaräer Aaron ben Elia in seinem mit גן עדן betitelten Werke aufgezählt. Es würde zu weit führen, näher darauf einzugehen, es genügt darauf hingewiesen zu haben (vgl. oben S. 12).

V. 22. Und beobachtet alle meine Satzungen und alle meine Rechte und übet sie, damit das Land, in das ich euch bringe, darin zu wohnen, euch nicht ausspeie. V. 23. Und wandelt nicht in den Satzungen der Völker, die ich vor euch vertreibe; denn dies Alles

---

dem Bruder blos verlobt, aber noch nicht verheirathet war (vgl. Jeruschalmi Jebamot I, 6; Bab. Qidduschin 75b f.). Ausführliches über die diesbezüglichen Ansichten der Sam. und Qaräer vgl. bei Geiger, nachgel. Schriften V, S. 159ff.

thaten sie, darum hatte ich Widerwillen gegen sie. V. 24. Und ich sprach zu euch: ihr sollt ihr Land in Besitz nehmen, und ich will es euch geben, es zu besitzen, ein Land, das von Milch und Honig überfliesst. — Ich bin der Ewige euer Gott, der ich euch von den Völkern ausgesondert habe. V. 25. So unterscheidet denn zwischen reinem und unreinem Viehe und zwischen reinen und unreinen Vögeln, und machet eure Seelen nicht zum Gräuel durch das Vieh und die Vögel und Alles, was auf der Erde kriecht, das ich euch abgeschieden habe, um es für unrein zu erklären. V. 26. Und seiet mir heilig, denn heilig bin ich, der Ewige, und ich habe euch von den Völkern abgesondert, dass ihr mir angehöret.

Unsere Stelle ist bis זבת חלב ודבש (24a) ein Schlussatz zum עריות-Gesetze, während אני ד׳ אלקיכם (24b) bis מן העמים להיות לי (26) auf das Speisegesetz in c. 11 Bezug nimmt. Dies lässt sich dadurch erklären, dass im Stiftszelte die עריות-Gesetze unmittelbar hinter den Speisegesetzen offenbart wurden und der Schluss dann auch auf die Speisegesetze zurückblickte (oben S. 5). Mit triftigem Grunde mochte die Thora am Schluss des Heiligkeitsgesetzes auch die Speisegesetze besonders in Erinnerung bringen. Die Heiligkeit zu erstreben wird uns erst dadurch ermöglicht, dass wir nicht durch die Aufnahme verbotener Speisen unsere Person „zum Gräuel machen", d. h. die Sinnlichkeit und die thierischen Triebe in uns stärken und kräftigen (oben I S. 113 f. u. 354). והבדלתם (v. 25) ist demnach das Mittel zu והייתם לי קדושים (v. 26). — Im Einzelnen ist zu bemerken, dass der erste Schluss (der zu den עריות-Gesetzen, vv. 22—24a), zwei Hauptsätze enthält, nämlich ושמרתם bis ועשיתם אתם (22a) und ולא תלכו בחקות bis מפניכם (23a). Es wird an Israel die Warnung gerichtet, positiv die göttlichen Gebote zu erfüllen und negativ die heidnischen Satzungen zu meiden. — הגוי (v. 23) ist collect. wie 18, 28. In diese Ausschweifungen waren alle kanaanitischen Völker versunken, es gab keine Gerechten unter ihnen, daher ואקרץ בם; die שכינה, welche im heiligen Lande thront, konnte sie nicht länger dulden. — אני ה׳ וגו׳. Alle diese Heiligkeitsgesetze befehle ich euch, der ich euch zu diesem Zwecke von den Heiden abgesondert habe. — והבדלתם וגו׳. Ihr sollt, um euch die Fähigkeit zu bewahren, meinem Befehle nachzukommen, eine Aussonderung des Reinen vom Unreinen vornehmen. — ולא תשקצו, damit ihr euch nicht unfähig machet, die Heiligkeit zu erlangen. Dass aus unserer Stelle nicht geschlossen werden kann, die Speisegesetze haben blos

den Zweck, Israel von den Völkern abzusondern, ist oben I S. 310 gezeigt worden. — והייתם וגו׳, dann könnt ihr dem Gebote, heilig zu sein, nachkommen. Das לי ist ein Hinweis, dass die קדושה hauptsächlich in der Gottangehörigkeit besteht, was auch durch להות לי ausgedrückt wird.

V. 27. Und wenn in einem Manne oder einem Weibe ein Ob oder Jid'oni sein wird, so sollen sie getödtet werden, mit Steinen soll man sie zu Tode werfen, ihre Blutschuld liegt auf ihnen.

Die Stellung unseres Gesetzes ist höchst auffällig. Es scheint hier nicht derselbe Fall vorzuliegen, wie oben in v. 6. Oben ist von einem Anfänger die Rede, der sich erst an die Geister wendet; diesem wird die כרת-Strafe verkündet, weil sein Treiben noch nicht öffentlich bekannt ist, um mit Steinigung bestraft werden zu können. Hier dagegen spricht das Gesetz von einem renommirten Todtenbeschwörer, der bereits בעל אוב (Besitzer des Ob) ist; (vgl. oben zu 19, 31). Dieser soll, als genugsam im Lande bekannt, vom Volke gesteinigt werden (s. v. 2). Nun wäre die passende Stellung für unseren v. unmittelbar nach v. 6. Ich glaube daher, dass v. 7 bis v. 26 als der Hauptttheil unseres Abschnitts anzusehen ist; denn in v. 7—8 ist eine Einleitung und mit v. 22—26 ein ermahnender Schluss gegeben. Es ist dies ein Dekalog von Keuschheits-Strafbestimmungen (s. oben S. 28). Zu diesem ערות-Strafgesetze wurden noch zwei andere mit Steinigung zu bestrafende Verbrechen hinzugefügt, nämlich מלך und אוב וידעוני. Diese wurden, gleichsam als Einfassung des Hauptgesetzes, auf Anfang und Schluss vertheilt. מלך wurde an den Anfang gesetzt, weil die Unsittlichkeit gewöhnlich vom götzendienerischen Cultus den Ausgang nimmt (vgl. Sanhedrin 63b: יודעים היו ישראל בע״ז שאין בה ממש וכו׳); אוב וידעוני setzte man an den Schluss, weil die gänzliche Hingebung an die unreinen und verunreinigenden Geister eine Folge der unsittlichen Ausschweifungen ist. Bei beiden Verbrechen ist die Strafe באבן ירגמו וגו׳ zu vollziehen. Nebenbei wurde oben bei מלך für den Fall, dass das Volk seine Augen von diesem Manne entziehen sollte, die כרת-Strafe verkündet, (v. 4 f.), und es musste zugleich für den andern Zusatz dieselbe Strafe für die verborgene Sünde bestimmt werden (v. 6). VV. 4—6 sind demnach als eine Parenthese zu fassen. Merkwürdig ist es, dass die beiden als Einfassung dienenden Gesetze den Anfang und Schluss ähnlich haben: איש איש (v. 2) und איש או אשה (v. 27); ירגמו באבן (v. 2) und ירגמו אותם וגו׳ באבן (v. 27).

b) Besondere Heiligkeitsgesetze für die Priester, 21—22.

Wie Israel als Priestervolk von den andern Völkern auserwählt und zum heiligen Lebenswandel verpflichtet wurde, ebenso wurde mitten aus Israel ein Priesterstamm, der Stamm Lewi, ausgesondert (vgl. Deut. 10, 8) und die Elite dieses Stammes, Aaron und seine Söhne, besonders auserwählt (Deut. 18, 5; Num. 16, 5), dass sie mehr als die übrigen Israeliten sich heilig halten und Allen als Muster voranleuchten. — Die vorliegende Gesetzesgruppe besteht aus 5 Theilen, von denen zwei (der 1. u. 3.) wieder in je zwei Unterabtheilungen zerfallen: *α*) Die Priester sollen Gott heilig sein (21, 1—9), besonders der Hohepriester (21, 10—15). *β*) Die äussere Erscheinung der diensthuenden Priester soll eine würdige sein. Der Fehlerhafte soll nicht zum Altar hintreten (21, 16—24). *γ*) Die Priester sollen im unreinen Zustande sich von den Heiligthümern fern halten (22, 1—9); ebenso sollen die Nichtpriester sich vom Heiligen fern halten (22, 10—16). *δ*) Wie die darbringenden Priester, müssen auch die dargebrachten Opfer fehlerfrei sein (22, 17—25). *ε*) Andere Vorschriften betreffs der Opfer (22, 26—33). Jeder dieser Theile wird mit וידבר ה׳ אל משה (der erste mit ויאמר u. s. w.) eröffnet. — Die Vorschriften werden in den ersten drei Theilen blos an Aaron und seine Söhne, von da an auch an ganz Israel gerichtet. Das ganze Gesetz ist erst nach Errichtung der Stiftshütte an dieser Stätte offenbart worden. Es wird überall die Existenz des Heiligthums vorausgesetzt (21, 12; 23; 22, 22); der hohe Priester ist bereits gesalbt (21, 12); ja an einer Stelle (21, 23) wird der nach dem Tode der Söhne Aarons offenbarte Abschnitt über den Cultus am Versöhnungstage (16, 2; 12; 15) vorausgesetzt (vgl. noch oben S. 1).

Unsere Gesetzesgruppe wird vom Propheten Ezechiel oft theils wörtlich, theils inhaltlich wiedergegeben, und nur blinde Voreingenommenheit kann zu der Annahme verleiten, die entsprechenden Gesetze in Ez. seien älter als die in unseren beiden Capiteln. Man vergl. folgende Parallelen:

Leviticus	Ezechiel
לנפש לא יטמא בעמיו כי אם — לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחתו — 21,1—3 אשר לא היתה לאיש — יטמא	אל מת אדם[1]) לא יבא לטמאה כי אם לאב ולאם ולבן ולבת ולאח ולאחות אשר לא היתה לאיש יטמאו 44, 25

[1]) Der gesetzliche Terminus לנפש wird von Ez. durch das seiner Zeit verständlichere אל מת אדם wiedergegeben. Den Ausdruck לא יבא — אל מת hat er dabei aus Num. 6, 6 entlehnt.

Leviticus	Ezechiel
21, 5 לא יקרחה קרחה	והקריחו — קרחא[2]) 27, 31
21, 8 u. sonst אני ה' מקדשכם	אני ה' מקדש[3]) את ישראל 37, 28
21, 10 את ראשו לא יפרע	ופרע לא ישלחו[4]) 44, 20
(21, 23) 21, 12 ולא יחלל את מקדש א'	אל מקדשי — לחללו 23, 39
21, 14 אלמנה וגרושה — לא יקח כי אם בתולה מעמיו	אלמנה וגרושה לא יקחו[5]) כי אם בתולות מזרע בית ישראל 44, 22
21, 6; 8; 17; 21; 22, 25 להקריב לחם אלהיו	בהקריבכם את לחמי[6]) 44, 7
22, 2 וינזרו מקדשי	וינזרו מאחרי 14, 7
(22, 32) 22, 2 ולא יחללו את שם קדשי	ויחללו את שם קדשי 36, 20 u. s.
22, 8 נבלה וטרפה לא יאכל	נבלה וטרפה[7]) — לא יאכלו הכהנים 44, 31
22, 15 ולא יחללו את קדשי	ויחללו קדשי 22, 26
22, 32 ונקדשתי בתוך בני ישראל	ונקדשתי בה 28, 22 u. s. ואחל בתוכם 22, 26

Dass wir guten Grund haben, die Hypothese, es seien in unsern Capiteln verschiedene Quellen zusammengearbeitet oder überarbeitet, abzulehnen, ist oben S. 2 erörtert. Ueber die auffallenden Spracherscheinungen, sowie über die angeblich anderen Quellen widersprechenden Bestimmungen unseres Gesetzes vgl. zu den einzelnen Stellen.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose: Sprich zu den Priestern, den Söhnen Aarons, und sage ihnen: An einer todten Person soll er sich nicht verunreinigen unter seinem Volke. V. 2. Sondern an seinem Blutsverwandten, der ihm nahe steht, an seiner Mutter und an seinem Vater und an seinem Sohne und an

---

[2]) Der Ausdruck קרח קרחה (תקרח) kommt sonst nicht vor.

[3]) Der in unserem Gesetze oft als Refrain wiederkehrende Satz (vgl. auch 20, 8) wird von Ez. durch den Zusatz בחיות מקדשי וגו׳ in eigenthümlicher Weise erklärt.

[4]) Was im Gesetz dem Hohenpriester befohlen wird, erscheint bei Ez. als allen Priestern geboten, s. weiter zu v. 10.

[5]) Wie vorige Note; s. weiter zu v. 7. Für das ungewöhnliche מעמיו setzt Ez. erklärend מזרע בית ישראל.

[6]) Der Ausdruck הקרב לחם א׳, der nur in unserem Gesetze oft wiederkehrt, sonst aber nicht vorkommt (vgl. auch 3, 11; 16; Num. 28, 2; 24), will die hohe Stellung der Priester und die hohe Heiligkeit der Opfer besonders betonen. Bei Ez. ist er sicherlich von hier entlehnt.

[7]) S. weiter zu 22, 8. — Ez. hat den erweiternden Zusatz מן השוף ומן הנחמה (vgl. Lev. 7, 26).

seiner Tochter und an seinem Bruder, V. 3. Und an seiner Schwester, die Jungfrau ist, die ihm nahe steht, die noch keinem Manne angehört, an ihr soll er sich verunreinigen.

Es war oben öfters die Rede Gottes an die Priester gerichtet; doch waren es stets Gebote, die nicht sie allein betrafen, an denen vielmehr auch die andern Israeliten betheiligt waren. Die Priester waren bei diesen Reden entweder als Lehrer des Volkes oder als Wächter und Vollstrecker des Gesetzes besonders genannt (s. oben I 302). Bei unserer Rede dagegen gilt das Gesetz nur den Priestern, die übrigen Israeliten sind dazu gar nicht verpflichtet. Daher heisst es hier wohl: ואמרת אליהם — אמר אל, sprich zu ihnen, als zu den Lehrern des Gesetzes und als zu denjenigen, denen allein folgende Vorschriften gelten. Nach Ramban kann אמר auch in der Bedeutung von דבר gebraucht werden, ואמרת — אמר ist demnach = ואמרת — דבר. Es heisst hier aber nicht, wie gewöhnlich, בני אהרן הכהנים; es steht vielmehr הכהנים zuerst, um zu lehren, dass dieses Gesetz nur den כהנים gilt; ferner deshalb, weil zu allen Verben der folgenden Vorschriften הכהן oder הכהנים als Subject hinzuzudenken ist.*) לנפש, kurzer Ausdruck für לנפש מת (21, 11; Num. 6,6; vgl. auch Num. 9, 6; 19, 11; 13). — לא יטמא. Die neuern Kritiker finden es auffallend, dass hier die 3. Person gebraucht wird, während doch die Priester angeredet werden. Allein das Gesetz ist nicht für die Priester der Gegenwart entworfen; diesen wurden bereits oben 10, 6 ff. (vgl. 10, 4) bei einem entsprechenden Falle besondere Verhaltungsmassregeln vorgeschrieben. Unser Gesetz ist vielmehr so formulirt, dass es als eine Norm für die Priesterschaft der Zukunft erscheint. Möglich, dass es im Anschluss an die oben 10, 6 ff. den Priestern ertheilten Vorschriften als ein Gesetz für die kommenden Zeiten offenbart wurde. Manches in dieser Gesetzesgruppe (z. B. v. 3) würde überhaupt speziell Aaron und seinen Söhnen nicht geboten werden können. Die Form der 3. Pers. erschien daher für unser Gesetz am angemessensten. — Vgl. aber auch weiter zu v. 8. — Das בעמיו hat den Erklärern Schwierigkeiten be-

*) Unsere Weisen (Jebamot 114a) folgern aus der Wiederholung אמר — ואמרת die Lehre: לחזהיר גדולים על הקטנים. Die Priester sollen als Lehrer zur Beobachtung der folgenden Bestimmungen betreffs der Verunreinigung vorsorglich auch ihre Kleinen erziehen, denen sie nicht direct geboten werden konnten. Auch die mit einem Fehler behafteten Priester, die nicht zum Altardienste tauglich sind, müssen diese Vorschriften beobachten, nicht aber die entweihten (חללים), s. v. 15.

reitet. Sifra erklärt (vgl. auch Nasir 43b): nur wenn sein Volk dort ist, darf er sich nicht verunreinigen, es ist ihm aber erlaubt bei einem מת מצוה, d. i. eine Leiche, die er an einem Orte findet, wo kein Israelit zugegen ist und von wo aus er Niemand herbeirufen kann. Diese Bestimmung liegt auch nach der einfachen Erklärung in unserem Satze. Zunächst sagt nämlich בעמיו, dass der Priester, der doch als der Höchste und Geachtetste unter seinen Volksgenossen dastehen soll, unter diesen sich nicht an einer Leiche verunreinigen darf, indem diese Verunreinigung Andern, nicht dem Vornehmsten unter seinem Volke obliegt (s. zu v. 4). Nun kann doch die Schrift nicht sagen wollen, dass er etwa, wenn zufällig Keiner zugegen ist, die Leiche berühren darf; denn wozu soll er sich unnöthiger Weise durch Berührung verunreinigen? Wohl ist aber daraus zu schliessen, dass er sich verunreinigen soll bei einem verlassenen Todten (מת שאין לו קוברים), wo Niemand von seinem Volke zugegen und seine Thätigkeit vonnöthen ist.

כי אם לשארו. Dem einfachen Sinne nach ist לשארו ein כלל, dem dann die פרטים folgen. Doch sagt der Sifra: אין שארו אלא אשתו שנאמר שאר אביך הוא. Wessely und Malbim bemühen sich vergebens, den Beweis aus שאר אביך הוא (18, 12) zu erklären. Wahrscheinlich soll es heissen: ערות אביך הוא (18, 8). Wenn ערות אשת אב zugleich als ערות אב betrachtet wird, so ist daraus zu ersehen, dass Mann und Frau als eine Person gelten (אשתו כגופו); sie ist demnach auch der allernächste שאר. Dasselbe lässt sich auch aus 18, 16, wo ערות אשת אחיך = ערות אחיך, beweisen. In der That kann dies nur der Grund davon sein, dass אשתו hier nicht ausdrücklich genannt ist. Denn, wenn schon bei den שארים die Verunreinigung gestattet ist, wie viel mehr ist dies bei der Frau der Fall, die doch als sein zweites Ich betrachtet wird.*) Es war auch von jeher in Israel die Pflicht des Ehemannes, seine verstorbene Gattin zu beerdigen. Dies sehen wir am deutlichsten bei Abraham, wie er für das Begräbnis der Sara sorgt und sie stets מֵתִי nennt. Auch Jakob begrub Rahel und Lea (vgl. Gen. 48, 7; 49, 31). Dies lässt sich auch aus dem folgenden Verse beweisen. Denn da heisst es, der Priester könne sich nur an seiner jungfräulichen Schwester, die noch keinem Manne angehört, verunreinigen. Wenn sie bereits verheirathet ist, durfte er sich nicht mit ihrem Begräbnisse befassen, offenbar deshalb, weil

*) Die Schwester des Vaters heisst oben (18, 12) שאר אביך, die Frau des Vaters aber ist ganz wie אביך (18, 8), die Strafe ist deshalb bei Entehrung der letzteren grösser.

dann der Mann dazu verpflichtet ist. Es wird also vorausgesetzt, dass der Mann die Pflicht hat, der Frau die letzte Ehre zu erweisen. Wir werden also, trotzdem wir unsern v. dem einfachen Sinne nach erklären, zugeben müssen, dass die Thora dem Priester gestattet, ja geboten hat, sich an seiner Frau zu verunreinigen. Es wird nur deshalb nicht ausdrücklich gesagt, weil es aus dem Ausdruck שארו abgeleitet werden kann, indem die Frau noch mehr als שארו, sogar גופו ist. Dennoch sagt Maimonides אבל ה' 2, 7, dass der Priester nur מדברי סופרים verpflichtet sei, sich an seiner Frau zu verunreinigen. לחם משנה das. 1 (ebenso Misrachi) sucht darzuthun, dass auch der Talmud diese Ansicht theilt, und dass die Deduction aus שארו nur als אסמכתא anzusehen sei; vgl. indess Wessely, der Maimon. mit Sifra in Einklang zu bringen versucht. — לאמו וגו'. Bei den Uebrigen stehen die Männer vor den Frauen; die Mutter steht aber vor dem Vater, weil sie mehr auf den Sohn angewiesen ist, vgl. Talm. Jebamot 65b: תומרא לידא ומרא לקבורה; vgl. auch Sifra und oben 19, 3. — הבתולה schliesst אנוסה und מפותה aus, nicht aber בוגרת ומוכת עץ (vgl. M. Jeb. 6, 4). — הקרובה, wenn sie noch im väterlichen Hause sich befindet, also auch wenn sie bereits Jemand angetraut (ארוסה) ist; so nach Sifra. Doch befindet sich im Talm. Jeb. 60a hierüber eine Controverse zwischen den Tannaïm, vgl. T. Jon. und die Entscheidung Maimon.'s אבל ה' 2, 10f. — לה ימצא ist ein Pflichtgebot, so Sifra, wie R. Aqiba; nach R. Ismael in Sota 3a wird dies blos gestattet.

V. 4. Nicht soll der Herr unter seinem Volke sich verunreinigen, da er sich dadurch entweiht.

Nach den meisten Erklärern ist בעל hier der Ehemann. Nur gehen im Einzelnen die Erklärungen weit auseinander. Raschbam meint, es sei hier jedem priesterlichen Ehemanne verboten, sich an seiner Gattin zu verunreinigen. Knobel erweitert das Verbot noch so, dass es sich auf alle dem Priester durch die Ehe gewordenen Verwandten, wie Schwiegermutter, u. dgl., bezieht. Keil fasst es als Verbot, sich durch eine verbotene Ehe zu entweihen, was dann durch v. 7 näher bestimmt wird. Nach unsern Weisen (im Sifra u. Jeb. 22b) ist להחלו die nähere Bestimmung des Verbotes: der Ehemann darf sich nur an einer solchen Frau nicht verunreinigen, die ihn entweiht, also an einer illegitimen Ehefrau. Doch hat Ramban bereits dargethan, dass die einfache Erklärung

die des T. Onkelos ist, wonach בעל = רבא, Herr, ist. Der Priester aber wird בעל בעמיו genannt, (das Targum übersetzt auch כהן מדין mit רבא דמדין). Die Priester werden auch sonst שרי קדש genannt (vgl. Jes. 43, 28, 1. Chron. 24, 5, vielleicht auch Jer. 11, 15, wo בשר קדש „durch den Fürsten des Heiligthums" bedeuten mag). Es ist nun hier das Gebot in Kürze wiederholt, und damit zugleich der Grund desselben angegeben. Weil der Priester Herr unter seinem Volke ist, so würde er sich herabwürdigen, wenn er sich verunreinigte. Nach Wessely ist unter בעל בעמיו speziell der Hohepriester zu verstehen, vgl. das. — חזקוני erklärt ebenso; doch meint die Schrift nach ihm לא ישמא בבעל בעמיו, der Priester soll sich auch an dem Hohepriester nicht verunreinigen. Die von unsern Weisen an diesen v. angelehnte Bestimmung, dass der Priester sich nicht an seine Frau, die ihn entweiht, verunreinigen darf, ist auch nach Onk.'s Erklärung leicht zu begründen.

V. 5. Sie sollen auf ihrem Haupte keine Glatze machen, und die Ecken ihres Bartes sollen sie sich nicht abscheeren, und in ihr Fleisch sollen sie sich keine Einschnitte machen.

Der Zusammenhang lehrt, dass hier von Trauergebräuchen um eines Todten willen die Rede ist. In Deut. 14, 2 ist es überhaupt jedem Israeliten verboten, sich wegen eines Todten Einschnitte zu machen oder eine Glatze zu scheeren. Die Thora musste aber dieses Verbot gerade den Priestern besonders einschärfen, weil die heidnischen Priester diese Gebräuche, die vielleicht mit irgend einem Götzen-Cultus im Zusammenhange standen, besonders pflegten (vgl. das ויתגודדו bei den Baals-Propheten 1. Kön. 18, 28). Schwieriger ist eine andere Frage. Das Abscheeren des Bartes erscheint hier als ein Trauergebrauch, ebenso auch Jer. 41, 5, während dies oben 19, 27, wie oben gezeigt, absolut verboten wird. Das Richtigste dürfte sein, dass es allerdings sowohl Priestern wie Nichtpriestern für alle Fälle verboten wurde, da es jedoch, besonders bei den heidnischen Priestern, bei Todesfällen gebräuchlich war, so musste das Verbot hier wiederholt werden, weil man sonst glauben könnte, es sei dies ausnahmsweise bei einem Trauerfalle gestattet. Anders Wessely, vgl. das. Unsere Stelle bietet ausserdem einige Ergänzungen zu den Parallelstellen; so z. B. dass die Glatze nicht blos בין העינים (Deut. 14, 2), sondern ebenso am ganzen Haupte nicht gemacht werden darf, und dass ferner השחתת

מאת זקן nur verboten ist, wenn es durch ein Scheermesser bewirkt wird, s. oben zu 19, 27. — יקרחה ist im כתיב mit ה, wie שמכה in Deut. 21, 7 und wie viele Wörter ה statt ו am Ende haben. Die Massora zu Thr. 4, 17 verzeichnet 14 Stellen der Bibel, wo ה im כתיב und ו zu lesen ist; vgl. auch GK 44 m.

V. 6. Heilig sollen sie ihrem Gotte sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen, denn die Feueropfer des Ewigen, die Speise ihres Gottes, bringen sie dar, und sie sollen heilig sein.

20, 26 sagt zu ganz Israel והייתם לי קדושים, den Priestern aber wird eine besondere Heiligkeit zur Pflicht gemacht. Daher müssen sie sowohl von der Leichen-Verunreinigung, als besonders von den bei Trauerfällen üblichen heidnischen Gebräuchen sich fern halten. — ולא יחללו; wenn die Priester sich nicht heilig halten, so bewirken sie die Entweihung des göttlichen Namens, der über sie genannt ist, indem sie כהני ה' heissen. Ueber den Wechsel von Sing. und Pl. (der auch bei Ez. 44, 15ff. zu finden) vgl. oben S. 38. — קדש — כי. Weil die Priester als Vermittler zwischen Gott und dem Volke, das sich ihm durch Opfergaben nähern will, dastehen, daher müssen sie besonders heilig sein. Uebrigens ist nach Sifra vorliegendes Gebot an die ganze Nation gerichtet; die Nation soll die Priester zur Heiligkeit anhalten. — יהיו קדש dehnt das Gebot auch auf בעלי מומין aus, die keine Opfer darbringen, קדש Subst. für Adj., wie Exod. 28, 36.

V. 7. Eine Buhlerin oder eine Entweihte sollen sie nicht nehmen und eine Frau, die von ihrem Manne verstossen worden, sollen sie nicht nehmen, denn heilig ist er seinem Gotte.

זונה, gewöhnlich eine Frau, die sich zur Unzucht preisgibt. (מוסקרת לזנות). Doch gibt es im Sifra und in Jebamot 61 b darüber eine Meinungsverschiedenheit, von welcher זונה hier die Rede ist. Nach R. Eleasar macht jeder ausserehelichе geschlechtliche Umgang mit einer Frau (auch מצוי הבא על הסנויה) dieselbe zur זונה. Dieser Ansicht wird aber von den andern Tannaïm widersprochen. Letztere gehen aber selbst in verschiedenen Meinungen auseinander. Die Halacha wird wie die Chachamim (חכמים) entschieden, welche behaupten: אין זונה אלא ניורת ומשוחררת שנבעלה בעילת זנות (vgl. M. Jeb. VI, 6, übersetzt von M. Petuchowski, wo die verschiedenen

Ansichten über die Erklärung dieses Satzes zu finden sind. Dem einfachen Sinne nach ist זונה, wie R. Aqiba (Jeb. 61b) erklärt, eine מופקרת לזנות. Insofern nun eine Ehe, die gesetzlich nicht zulässig, einem Concubinat gleich geachtet ist, kann eine Frau, die in solcher Ehe lebt, auch als זונה bezeichnet werden. Auch die Ansicht des R. Eleasar ist demnach eine wohl begründete, indem er keinen Unterschied macht, ob sie sich einmal oder mehrmals preisgegeben. Die Chachamim wollten aber nicht zugeben, dass der Umgang mit einem Manne, mit dem eine Ehe gesetzlich zulässig ist, die Frau zur זונה stempelt, da eine solche nicht einer מפקרת עצמה gleich zu achten ist. Sie haben deshalb in dem angeführten Satze den Begriff זונה beschränken zu müssen geglaubt. — וחללה. Unmöglich kann dies, wie die Neueren wollen, „eine Geschwächte" bedeuten, da dann das Verbot der זונה ganz überflüssig wäre. Da nun nach v. 15 der Priester, der eine ihm verbotene Ehe eingeht, seine Kinder „entweiht", so lernen unsere Weisen daraus, dass jedes aus einer dem Priester verbotenen Ehe abstammende Weib, eine חללה ist. Ein Sohn aus solcher Ehe ist ein חלל und, des ganzen כהן-Charakters verlustig, einem זר gleich. Hat dieser eine Tochter, so ist sie auch eine חללה; vgl. zu v. 15. — גרושה וגו׳. Nach der Schule Schammai's wäre wohl der Grund dieses Verbotes einfach darin zu suchen, dass an einer solchen Frau ערות דבר (Deut. 24, 1) gefunden worden (M. Gittin, Ende). Jedoch schon das zweimalige לא יקחו lehrt, dass גרושה einer andern Kategorie als זונה und חללה angehört. Letztere sind wegen ihrer eigenen Unkeuschheit oder wegen der Abstammung aus einer verbotenen Ehe dem Priester untersagt. Eine גרושה aber ist deshalb nicht würdig, die Ehe mit einem Priester einzugehen, weil ihre Ehe einmal einen so schlimmen Ausgang gehabt hat. Der בעל בעמיו soll nicht die zur Frau nehmen, welche ein Anderer verstossen. Es ist demnach einerlei, aus welchem Grunde die Verstossung stattgefunden hat.

Ez. 44, 22 lehrt, dass auch eine Wittwe dem Priester verboten und nur die Wittwe eines Priesters ihm erlaubt sei (והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו). Die Accente haben das Wort אלמנה von מכהן getrennt, offenbar nach der von Targ., Raschi und Talm. Qidduschin 78b gegebenen Erklärung, die aber nicht befriedigt. Nach R. Juda das. ist unter מכהן Jeder zu verstehen, der zu den משיאין לכהונה (den Familien, mit denen Priester sich verschwägern durften) gehört. Dies mag wohl die einfachste Erklärung sein. Die Priester mochten eine gewöhnliche אלמנה nicht ge-

heirathet haben, weil sie über ihre Antecedentien in Zweifel sein mussten; blos eine Wittwe von einem Priester war ihnen ohne Zweifel erlaubt. Doch waren später die משיאין לכהונה*) in dieser Beziehung den Priestern gleich. Jedenfalls zeigt die Vorschrift bei Ez. eine Erweiterung des pentateuchischen Gesetzes durch eine spätere Vorbeugungsbestimmung.

V. 8. Und du sollst ihn heilig halten, denn die Speise deines Gottes bringt er dar; heilig soll er dir sein, denn heilig bin ich, der Ewige, der euch heiligt.

Die Rede geht aus der dritten Person in die zweite über. Es ist höchst auffällig, dass die Rede, die doch an die Priester gerichtet werden soll, von den Priestern stets in der dritten Person spricht, während unser Vers, der nicht von den Priestern, sondern von der Gesamtheit Israels handelt, in die zweite Person umbiegt. Es kann vielleicht angenommen werden, dass der ganze Abschnitt in indirecter Rede gesprochen ist (daher ואמרת — אמור, nicht דבר — ואמרת); das וקדשתו aber wird direct zu Mose, als Vertreter der jüdischen Gesamtheit, gesprochen. וקדשתו, du sollst ihn (den Priester) zur Heiligkeit anhalten. Die Obrigkeit (בית דין) hat darüber zu wachen, dass die Priester die sie betreffenden Heiligkeitsvorschriften genau beobachten (Jeb. 28b). — וגו קדש. Er soll dir auch als ein Gottgeweihter gelten, und es soll ihm bei jedem heiligen Acte (דבר שבקדושה) der Vorrang eingeräumt werden, vgl. Nedarim 62a, Gittin 59b. — כי קדוש. Da Gott der absolut Heilige ist, müssen die ihm näher Stehenden heiliger als die Anderen sein.

V. 9. Und wenn die Tochter eines Priesters sich entweiht, Unzucht zu treiben, so entweiht sie ihren Vater; mit Feuer soll sie verbrannt werden.

Der Satz להזנותה — אל תחלל (19, 29) lehrt, dass auch hier תחל von חלל, entweihen, abzuleiten ist. Unsere Weisen in Sanhedr. 50b u. 51b stimmen darin überein, dass hier nicht von der unverheiratheten Tochter eines Priesters (בתולה) die Rede ist, sondern nur entweder blos von ארוסה (R. Ismael) oder auch von נשואה (R. Aqiba und R. Simon) oder blos von נשואה (die רבנן, Sanh. 50b).

*) Ueber diesen Ausdruck vgl. m. Abhdl. „Der oberste Gerichtshof usw." S. 27 f.

Der einfache Sinn des Schriftwortes scheint zwar gegen diese Ansicht zu sprechen. Auch Philo und Josephus haben unsere Stelle dem einfachen Sinne nach gefasst. Indessen hat Josephus (ant. 4, 8, 23) unsern Vers mit dem Falle in Deut. 22, 20f. zusammengestellt. Mit Recht, denn dort heisst es auch נבלה—לזנות בית אביה (22, 21). Nun ist aber dort, wie unsere Weisen mit Recht erklären, nur von einem זנות nach der Verlobung die Rede; in unserem Verse kann es daher ebenfalls sich nicht um eine סנויה handeln. Dass aber das Gesetz in Deut. 22, 20f. nicht auch eine סנויה שזנתה mit dem Tode bestraft wissen will, ist deutlich aus ibid. 22, 23f. und Exod. 22, 15 zu ersehen. Wenn neuere Ausleger den Grund der Todesstrafe darin finden wollen, dass das Mädchen den Gatten betrogen hat, sich fälschlich als Jungfrau auszugeben, so ist einmal dagegen einzuwenden, dass die Thora wohl schwerlich wegen eines solchen Betrugs die Todesstrafe verhängt hätte, während der Gatte wegen seiner verleumderischen Anklage nur milde bestraft wird. Sodann sagt ja die Schrift dort klar und deutlich, dass die Steinigung nicht wegen des Betrugs, sondern deshalb erfolgt, כי עשתה נבלה בישראל לזנות וגו׳ (v. 21). Es muss also dort ein Fall wie Deut. 22, 23f. vorliegen. Die Schrift erklärt dies nur deshalb nicht ausdrücklich, weil dies nach der ganzen Darstellung der Sachlage vorausgesetzt werden kann. Das Mädchen (נערה) ist vom Vater verlobt (מאורשה) worden (v. 16), als sie noch minderjährig war. Wenn es sich um ihre Bestrafung handelt, kann nur ein während ihrer Grossjährigkeit begangenes Verbrechen in Betracht kommen. Dies gilt in der Thora als selbstverständlich. Sie war also bereits eine ארוסה, als sie Unzucht getrieben. — Nimmt man nun auch hier an unserer Stelle an, dass im jüd. Alterthum in der Regel die Töchter noch während ihrer Minderjährigkeit vom Vater einem Manne angetraut (ארוסות) oder verheirathet (נשואות) wurden, die Strafe aber nur wegen eines im Grossjährigkeits-Alter begangenen Verbrechens verhängt werden konnte, so ist es selbstverständlich, dass hier nur von ארוסה oder נשואה die Rede sein kann. Ueber den Grund der שרפה-Strafe vgl. oben zu 20, 14.

V. 10. Der Priester aber, welcher unter seinen Brüdern der höchste ist, auf dessen Haupt das Salböl gegossen wurde und den man durch Anlegung der Kleider in sein Amt eingesetzt hat, — der soll sein Haupthaar nicht wild wachsen lassen und seine Kleider nicht zerreissen. V. 11. Und zu keiner todten Person darf er kommen, an

seinem Vater und an seiner Mutter soll er sich nicht verunreinigen. V. 12. Und aus dem Heiligthume soll er nicht hinausgehen, damit er das Heiligthum seines Gottes nicht entweihe, denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm; ich bin der Ewige.

הכהן הגדול מאחיו; dies ist der vollständige Titel des Hohenpriesters, wofür sonst ellyptisch blos הכהן הגדול gesagt wird (vgl. Num. 35, 25. Jos. 20, 6, 2. Kön. 12, 11; 22, 4; 8; 23, 4 und vielmals bei Chaggai und Sacharia; vgl. oben I, 34ff.). Nach Sifra soll der Hohepriester in mehrfacher Beziehung der Hervorragendste unter seinen Brüdern sein. — יוצק על ראשו. Auch die Söhne Aarons werden משוחים genannt (Num. 3, 3); weil sie mit Salböl besprengt worden (Lev. 8, 13; 30); doch auf das Haupt wurde nur dem Aaron das Salböl gegossen (vgl. I 276f.). — ומלא וגו, wie oben 16, 32. Aus den verschiedenen Bezeichnungen, die hier dem Hohenpriester beigelegt werden, folgert eine Baraita (in Horajot 12b), dass, mit Ausnahme einer Bestimmung (מקריב אונן, v. 12), unsere Vorschriften auch für den משוח מלחמה und מרובה בבגדים (oben I 176) gelten. Anders entscheidet Maimonides; s. משנה למלך zu כלי המקדש 5, 6. — את ראשו. Während es dem gemeinen Priester gestattet ist durch Zerreissen der Kleider und durch Vernachlässigung des Haupthaares seine Trauer zum Ausdruck zu bringen, ist einem Hohenpriester nicht einmal dies gestattet (s. I 295). Doch sagt Maim. יסודי התורה מקדש I, 10, dass dem Hohenpriester überhaupt zu jeder Zeit פריעה und פרימה verboten war, da er stets ins Heiligthum zu gehen hatte und dies einem פרוע ראש und קרוע בגדים nicht gestattet war, wie aus Ez. 44, 20 hervorgeht. Die Schrift sagt also hier, dass der Hohepriester selbst wegen eines Todten nicht das Haupthaar wild wachsen oder die Kleider zerreissen darf, um so weniger darf dies ohne Grund geschehen; vgl. noch oben I, 295. Ueber פרם s. I, 387. Nach R. Ismael reisst auch der Hohepriester seine Kleider ein, aber unten, nicht oben (Horajot 12b).— ועל כל. Dem Hohenpriester ist jede Verunreinigung verboten, selbst die an Vater und Mutter, um so mehr die an andern Verwandten. Der Pl. נפשת wegen כל und um den Gegensatz zu v. 1 hervorzuheben, wiewohl כל sonst oft mit dem Sg. verbunden wird. Im Sifra wird das נפשת zur Deduction halachischer Bestimmungen benutzt. Uebrigens wird auch sonst bald כל נפש, bald כל נפשות gesagt, vgl. Gen. 36, 6 und 46, 15 (s. Lev. r. c. 4). — לא יבא; auch das Eintreten in das Zelt, wo ein Todter sich befindet, verunreinigt, Num. 19, 14; 6,9. על (nicht

אל, vgl Ez. 44, 25), wie Num. 6,6, weil er über der Leiche emporragt. Die Bestimmung מת ist nothwendig, weil der Plural נפשות gewöhnlich nicht in der Bedeutung „todte Personen" vorkommt. — לאביו ולאמו; dieser nach מת נפשת על כל unnöthige Satz lehrt, dass er sich an מתי מצוה (oben S. 84) verunreinigen darf. Der Grund, dass hier das אביו dem אמו vorangeht, ist leicht einzusehen. Denn wenn oben v. 2, bei der Erlaubnis der Verunreinigung, אביו eine Steigerung gegen אמו darbietet, so ist hier beim Verbote umgekehrt in אמו die Steigerung gegeben; dieselbe Ordnung ist daher auch in Num. 6, 7 zu finden.

ומן וגו׳. Nicht einmal den Tempel darf der Hohepriester verlassen, um etwa bei dem Todten hinter der Bahre einherzugehen. Es steht hier מקדש, nicht משכן oder אהל מועד (vgl. oben 10, 7), weil hier für die spätern Generationen, bei denen ein festes מקדש vorauszusetzen ist, gesprochen wird. Uebrigens bezeichnet מקדש allgemein auch die Stiftshütte (Exod. 25, 8). Nach R. Meir (Sanhedr. 18b) darf der Hohepriester hinter der Bahre einhergehen, und selbst R. Juda, der dies verbietet, thut dies nur aus dem Grunde, weil es zur Verunreinigung führen könnte. Die Schrift verbietet demnach blos, das Heiligthum zu verlassen; selbstverständlich nur, wenn der Hohepriester den Gottesdienst verrichtet. — ולא יחלל. Er würde das Heiligthum entwürdigen, wenn er es um eines Todten willen verliesse. Nach Raschi und Maim. (סה״מ Verb. 175) ist ולא יחלל kein Verbot, sondern ein Verneinungssatz: er würde, wenn er als Trauernder den Dienst verrichtete, nicht entweihen u. s. w. (vgl. Ramban). Aus dieser Stelle ist zugleich zu schliessen, dass der Hohepriester auch als Trauernder, אונן (das ist er an dem Tage, an welchem ihm einer der in v. 2 genannten Verwandten oder die Frau gestorben ist) den Gottesdienst verrichten darf, was beim gewöhnlichen Priester nicht gestattet war. Letzteres ist nach Ramban indirect daraus zu schliessen, dass hier nur dem Hohenpriester verboten wird, das Heiligthum zu verlassen, nicht aber dem gemeinen Priester. Wäre es aber letzterem gestattet, die עבודה zu verrichten, so dürfte er ebenfalls diese um des Todten willen nicht im Stiche lassen; vgl. noch oben I, 295. — אני ה׳. Im Namen des ה׳ verrichtet er den Dienst im Heiligthum.

V. 13. Und derselbe soll eine Frau in ihrer Jungfräulichkeit nehmen. V. 14. Eine Wittwe oder eine Verstossene oder eine Entweihte, eine Buhlerin, — diese soll er nicht nehmen, sondern nur eine Jungfrau aus seinem Volke soll er zur Frau nehmen,

V. 15. Damit er seine Nachkommen unter seinem Volke nicht entweihe; denn ich, der Ewige, heilige ihn.

והוא will sagen, dass die folgende Vorschrift nur dem Hohenpriester gilt, weil man sonst meinen könnte, dass jetzt, nach dem Schlusse אני ה׳, die Rede wieder zu den Priestern im Allgemeinen zurückkehrt. בבתוליה bezeichnet hier auch ein bestimmtes Alter (נעורים) und schliesst das Alter der Mannbarkeit (בגרות) aus, Jebamot 59a, vgl. Maimon. איסורי ביאה 17,13. — אלמנה וגו׳. Die Schrift schreitet vom leichtern Verbote zum schwerern fort. Das Verbot der אלמנה ist am leichtesten, da diese dem gemeinen Priester erlaubt ist. Schwerer ist schon das Verbot der גרושה; noch schwerer das der חללה, die in verbotener Ehe geboren, und am schwersten das Verbot der זונה, die sich selbst geschändet. וחללה וזנה will vielleicht verbunden sein, um zu lehren, dass es eine חללה gibt, die einer זונה ähnlich ist, nämlich eine solche, die nicht durch die Geburt eine חללה geworden, sondern durch die eingegangene verbotene Ehe sich selbst zur חללה gemacht. — את אלה. Da viele Substantiva hinter einander gefolgt, so werden alle, zur Vermeidung eines Missverständnisses, nochmals mit את אלה zusammengefasst. Unsere Weisen lernen aus dieser Stelle, dass nur von diesen die Kinder חללים sind, nicht aber die Kinder von einer נדה, wiewohl diese unter כרת-Strafe verboten ist (20, 18). — כי אם בתולה. Die Wiederholung lehrt nach ת״כ, dass es nicht nur gestattet, sondern eine Pflicht des Hohenpriesters ist, eine בתולה zu ehelichen. מעמיו bedeutet nach Philo (de monarchia 229 M.) „von seinem Stamme", d. h. eine Priestertochter. Auch Raschbam zu v. 4 fasst עמיו als den Priesterstamm. Indessen beweist Ez. 44, 22 (כי אם בתולת מזרע בית ישראל), dass unter עמיו alle Israeliten, als „seine Volksgenossen", verstanden sind. Hiernach könnte man mit Ibn Es. und Abarb. annehmen, dass mit מעמיו dem Hohenpriester eine Proselytin oder ein Proselyten-Nachkomme verboten wird, die einem anderen Volke entstammt. Die Halacha jedoch stimmt mit dieser Erklärung nicht vollständig überein*). Nach Qidduschin 77a und 78a wird hinsichtlich der

*) Doch wird in Jerusch. Qidd. IV, 6 diese Deutung vorausgesetzt in dem Ausspruche: כי אם בתולה מעמיו יקח אשה לא גיורת כל לא תעשה שוויא בשה סכה עשה עשה חיא. Allerdings corrigirt קרבן העדה statt בתולה מעמיו die Stelle aus Ez.: בתולת מזרע בית ישראל, nach Babli. Indessen ist die alte LA. beizubehalten; dennoch aber hat auch Jerusch. zweifellos das Verbot von גיורת als für sämtliche Priester vorgeschrieben gefasst, und wenn dies an unserer Stelle beim Hohenpriester ver-

Proselytin und der Abkömmlinge von Proselyten zwischen dem Hohenpriester und den gemeinen Priestern kein Unterschied gemacht, das Verbot der Heirath einer Proselytin aus Ez. 44, 22 deducirt, und es werden dort betreffs dieser Bibelstelle vier verschiedene Ansichten ausgesprochen. Nach der als Halacha recipirten Ansicht des R. Elieser b. Jacob darf ein Priester die Tochter einer Proselytin heirathen, wenn der Vater von Israel entstammt ist, ebenso die Tochter eines Proselyten, wenn die Mutter israelitischer Abkunft ist. Die Proselytin selbst ist aber dem Priester verboten. — ולא יחלל kann hier nicht in dem Sinne, wie in v. 6 oder wie v. 9 (את אביה הוא מחללת), genommen werden; denn es wäre unpassend zu sagen, der Hohepriester solle deswegen keine verbotene Ehe eingehen, weil er seine Kinder dadurch entwürdigt. Vielmehr ist hier gelehrt, dass die aus dieser Ehe geborenen Kinder als Entweihte (חלל oder חללה), zum Priesterdienste (resp. für eine Ehe mit einem Priester, v. 7) Untaugliche betrachtet werden. Selbst wenn ein Hoherpriester eine אלמנה geheirathet, die doch dem gemeinen Priester erlaubt ist, wird der dieser Ehe entstammende Sohn für vollständig zu jeder כהונה untauglich erklärt. Um so mehr ist dies der Fall, wenn ein Priester eine גרושה u. dgl. geehelicht, die doch für jeden כהן verboten ist. Zugleich ist hier ein Verbot enthalten, dass der Priester seine Kinder zu חללים mache*). — בעמיו sagt dem einfachen Sinne nach, dass er dies vor seinem Volke, unter denen er als Grösster hervorragen soll, nicht thun darf. Er soll vielmehr Allen auch hierin als Muster voranleuchten, die Reinheit und den Adel der Familie zu bewahren. Unsere Weisen in Qidduschin 77a und ת"כ knüpfen hieran die Lehre, dass auch die Tochter eines חלל, der eine בת ישראל geheirathet, מסולה לכהונה ist; dagegen ist die Tochter einer חללה, die einen ישראל geehelicht, כשרה לכהונה (die Begründung vgl. bei Hirsch). — כי אני ה' וגו'. Er darf seine Würde nicht preisgeben, weil er dieselbe von Gott empfangen und in seinem Geschlechte forterhalten müsse.

---

zeichnet ist, so mag der Grund darin liegen, dass die Thora auch eine בתולה für verboten erklären wollte, falls sie nicht מעמיו abstammt. Nach Babli Jebamot 77b wird aus מעמיו die Lehre deducirt, dass die Proselyten-Abkömmlinge, wenn sie auch nur theilweise (väterlicher- oder mütterlicherseits) מעכיו abstammen, sich mit Priestern verheirathen dürfen; ebenso Sifra.

*) Auch die Frau wird eine חללה, wenn sie ein Priester mit Uebertretung eines Priester-Eheverbots geehlicht (Qidd. 77a). Wenn ein Priester sich zuerst eine ihm in unserem Abschn. verbotene Frau angetraut und dann geehelicht hat, so hat er zwei Verbote übertreten (לוקה שתים), Qidd. 78b.

V. 16. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 17. Sprich zu Aaron, wie folgt: Irgendeiner von deinen Nachkommen, in künftigen Geschlechtern, an welchem ein Leibesfehler sein wird, soll nicht nahen, um die Speise seines Gottes darzubringen.

Treffend bemerkt hier Ramban, dass die Leibesfehler in diesem Abschnitt, sowie die Unreinheiten in 22, 4, nur als bei den späteren Nachkommen Aarons möglich vorgeführt werden, da bei Aaron selbst (und wohl auch bei seinen Söhnen) dies nicht vorkam. — אל אהרן; nicht auch ואל בניו, wie 22, 2, weil darauf איש מזרעך nicht passen würde, vgl. v. 21. — אשר יהיו בו מום. Der erste Vers ist ein כלל, womit im Allgemeinen gelehrt wird, dass ein Leibesfehler zum Dienste im Heiligthum untauglich macht. Im folgenden Verse beginnt die Aufzählung der einzelnen Fehler. Dabei wird noch der allgemeine Satz in Kürze wiederholt. איש lehrt, dass ein Minderjähriger (קטן) für die עבודה unbrauchbar ist. Es war indessen Brauch bei den Priestern, Niemand vor dem zwanzigsten Jahre zum Dienste zuzulassen (Chullin 24b). — לחם וגו׳. Es liegt in dem Ausdruck zugleich der Grund des Verbotes. Nur derjenige, der auch äusserlich vollkommen erscheint, ist geeignet, vor Gott als Vertreter der Nation hinzutreten, ihm die Huldigungen des Volkes darzubringen und den heiligen Dienst zu verrichten. Die Wiederholungen im folgenden Verse und v. 21 und 23 verbieten alle die verschiedenen Dienstverrichtungen der Priester. Selbst die minder wichtigen עבודות z. B. יציקה ובלילה (I 150f.) darf ein mit einem Leibesfehler behafteter Priester nicht verrichten*). Doch strafbar (לוקה) ist er nur bei den תמות עבודות, den abschliessenden עבודות (Joma 24a), vgl. Sebachim 112b, Maimon. ה׳ ביאת מקדש 9, 10, auch מלים תמידין ומוספין 2, 10.

V. 18. Fürwahr Jedermann, an welchem ein Leibesfehler ist, soll nicht nahen: ein Blinder oder ein Lahmer oder ein Missgestalteter oder ein Gestreckter; V. 19. Oder ein Mann, an welchem

*) Wessely bemerkt hierzu: Obgleich יציקה ובלילה auch durch einen Nichtpriester verrichtet werden darf (Menachot 18b, Maim. מעיל 12, 28), der doch auch mit einem Fehler behaftet sein darf (s. zu v. 21); so darf dennoch ein mit einem Fehler behafteter Priester diesen Dienst nicht verrichten, weil dieser als Priester zum Dienste hintritt und als solcher makellos dastehen muss. Damit ist nicht im Widerspruch die Trad., dass der an der Bamah fungierende Nicht-Aaronide auch kein בעל מום sein darf (s. Note zu v. 18), da am Privatheiligthum auch der Nicht-Aaronide als Priester fungirt.

ein Beinbruch oder ein Armbruch ist, V. 20. Oder herabhängende Brauen oder ein Häutchen oder eine Mischung im Auge oder trockener oder feuchter Grind oder Erweiterung der Hoden.

אשר בו מום; auch ein vorübergehender Fehler (מום עובר), Sifra. Die hier genannten Leibesfehler sind nach unsern Weisen (Bechorot 43a) nur exemplificatorisch erwähnt (s. v. 21), und es sind noch viele andere unter ihnen begriffen, besonders auch die, welche nach 22, 19 ff. bei בהמה als Fehler gelten. Es ist ferner Jeder zum Dienste untauglich, der durch absonderliche Körperbildung sich von den andern Menschen unterscheidet. Nur ist ein solcher nicht מחלל עבודה (einer, dessen Dienst als entheiligt gilt). Andere sind des unangenehmen Anblicks willen (wegen מראית עין) von der עבודה ausgeschlossen, vgl. Bechor. 43a u. b. Man sieht daraus, dass die verschiedenen Fehler, die zur עבודה untauglich machen, als Tradition überliefert waren. Es kommt daher nicht so sehr in Betracht, wie man die einzelnen in der Schrift genannten Fehler erklärt. — בי ist wohl nicht begründend, sondern affirmativ wie Jes. 7, 9;*) vgl. übrigens Raschi.— חרם, wohl von חרם (ar. خرم spalten, also verstümmeln (nach R. Jona, ס׳ השרשים bedeutet es: „abschneiden", ebenso Dietrich, s. Fleischer bei Levy, Neuhebr. WB. II 208). Nach תי״כ bezeichnet es einen Mann mit eingedrücktem Nasenbein, worin aber noch andere Missgestaltungen der Nase einbegriffen sind. Nach Ramban heisst derjenige, der Fehler an der Nase hat, deswegen חרם, weil dessen ganzes Gesicht dadurch entstellt ist. — שרוע, von שרע, ausstrecken, wird im תי״כ speciell auf das Hervorgestrecktsein der einen Hüfte bezogen, (vielleicht auch der einen Hand). — גבן ist nach Ibn-Esra und den Neuern ein Buckeliger (ähnlich R. Chanina b. Antigonos im Sifra), דק, ein Zwerg oder ein Abgemagerter. Allein der ganze Vers muss sich auf איש אשר יהיה בו (v. 19) beziehen; גבן kann also nur Bezeichnung des Fehlers nicht des Mannes sein. Unsere Weisen (Bechorot 43b) meinen, es seien Fehler an den Augenbrauen (גבות עינים), die chald. גבינין heissen. Nach Raschi in Bech. das. sind es lange herabhängende Augen-

*) Nach einer Ueberlieferung (vgl. Sebachim 16a) war auch an der Bamah, wo auch Nicht-Aaroniden als Priester fungieren durften (I 268), ein mit einem Leibesfehler Behafteter zum Opferdienste untauglich. Danach könnte man v. 18 als Steigerung des Verbotes von v. 17 fassen: „Jedermann (auch ein Nicht-Aaronide an einem Privatheiligthum), an welchem ein Leibesfehler ist, darf nicht nahen (zum Opferdienste).

brauen. Auch דק wird dort 44a (wie דק in Jes. 40, 22) als ein Häutchen im Auge erklärt. Das בעינו muss sich auch auf דק beziehen. Indessen ist im T. Jer. II auch die Uebersetzung: Buckeliger und Zwerg vertreten. In der Halacha sind jedenfalls letztere auch als Fehler bezeichnet (Mischna Bech. 7, 6). — תבלול (nach der Form תאשור, Ew. 161c) von בלל, mischen, nach Bech. 38a wenn im Auge ein Streif des Weissen ins Schwarze reicht. — גרב, s. Raschi; ילפת, nach Sifra, die ägyptische Flechte (חזזית מצרית). — מרוח אשך, nach Targ. Onk. (von מרח, zerreiben) „dessen Hoden zerdrückt sind", nach T. Jon. dagegen (von רוח, erweitern), „dessen Hoden angeschwollen sind," vielleicht ist damit der Wasserhodenbruch gemeint, der noch heute in Aegypten eines der gewöhnlichsten Uebel ist.

V. 21. Jedermann, an dem ein Leibesfehler ist, von den Nachkommen des Priesters Aaron, soll nicht hintreten, um die Feueropfer des Ewigen darzubringen, ein Fehler ist an ihm, die Speise seines Gottes darzubringen soll er nicht hintreten.

Das allgemeine Gesetz wird wiederholt mit theilweise veränderten Ausdrücken, so dass unser Gesetz aus כלל ופרט וכלל besteht, wonach alle den obigen ähnliche Fehler mit einbegriffen werden. — מזרע אהרן הכהן mag wie מזרעך (oben v. 17) betonen, dass auch Aarons Nachkomme nicht im Heiligthum als בעל מום fungiren darf. Wessely jedoch meint, hier sei die Lehre enthalten, dass nur beim Priester von den Nachkommen Aarons ein Fehler zur עבודה untauglich macht, nicht aber bei einem זר. Bei denjenigen Verrichtungen im Heiligthum, zu denen ein זר Zutritt hat, ist kein Unterschied zwischen זר תמים und זר בעל מום. Es wird aber hier in der Fortsetzung der Rede die 3. Person (מזרע אהרן) nicht wie in v. 17 die 2. (מזרעך) gebraucht, weil die Fortsetzung der Rede in dem Wortlaute erfolgt, wie sie von Gott zu Mose gesprochen wurde. Ebenso verhält es sich weiter 22, 3 u. 4. — אשי ה'; in diesem Ausdrucke sowie in לחם אלהיו liegt der Grund des Verbots. — מום בו; damit wird die Profanation des Dienstes als eine schwere charakterisirt, vgl. 20, 9: אביו ואמו קלל (Ibn-Es.).

V. 22. Die Speise seines Gottes, — von dem Hochheiligen und von dem Heiligen darf er essen. V. 23. Doch zu dem Vorhange darf er nicht hineingehen, und zu dem Altare darf er nicht

hintreten, denn ein Leibesfehler ist an ihm, und er soll nicht meine Heiligthümer entweihen, denn ich bin der Ewige, der sie heiligt.

לחם וגו׳. Das Heilige, das vom Priester verzehrt wird, ist „Brot seines Gottes;“ כהנים משלחן גבוה קובו (die Priester erhalten ihren Antheil von Gottes Tische, Chullin 120a). Es wird aber dem בעל מום sowohl das Hochheilige, wie Sünd- und Schuldopfer u. dgl., als auch die geringeren Heiligthümer, wie Friedensopfer, Erstgeborene u. dgl. (I. S. 76), erlaubt. Die Erlaubnis der letztern Opfer, nachdem sogar Hochheiliges gestattet wurde, ist nicht überflüssig. Man könnte meinen, dass der בעל מום gerade an קדשים קלים keinen Antheil habe, da diese nur als Lohn für den Dienst gegeben werden. Das Verzehren der קדשי קדשים dagegen wird nicht als Belohnung des Dienstes, vielmehr als Pflicht hingestellt (vgl. 10, 17). — אך אל וגו׳. Maimonid. ביאת מקדש ה׳ 6, 1 erklärt unsern v. so, dass das einfache Betreten des Heiligthums vom Ganzopferaltar an und weiter einwärts (מן המזבח ולפנים) dem בעל מום כהן verboten ist, obgleich dies ebendas. 9, 1 dem Nichtpriester gestattet wird (vgl. מלים das.). Ramban jedoch (zu ס׳ המצות Verb. 69) meint, dass das in Mischna Kelim 1, 9 ausgesprochene Verbot, wonach ein בעל מום nicht den Raum zwischen der Vorhalle und dem Altar (בין האולם ולמזבח) betreten darf, nur zu den rabbinischen Anordnungen (מעלות דרבנן) gehöre; dagegen sei nach der Thora das Betreten der heiligen Räume erlaubt. Unser v. spricht danach nur vom Hintreten zum Dienste, und zwar spricht אל הפרכת in erster Linie vom Dienste am Vorhang innerhalb des Tempels am Versöhnungstage (c. 16), während unter ואל המזבח der gewöhnliche Altardienst zu verstehen ist. Es ist hier eine Steigerung zu beobachten: nicht nur אל הפרכת וגו׳, sondern auch אל המזבח וגו׳. Nach Maimon. ist das Hineintreten אל הפרכת selbst למצוה verboten (z. B. Goldplatten zum Belegen des Tempels anzubringen, vgl. Erubin 105a), wenn andere Priester da sind, da שלא למצוה ohnehin Niemand ins Heiligthum treten darf, vgl. Maim. ביאת מקדש 2, 4. — ולא יחלל. Hieraus ist zu schliessen, dass die Dienstverrichtung eines בעל מום als eine profanirte (מחוללת) zu betrachten ist. — את מקדשי; darunter wären nach Maimon. die heiligen Räume zu verstehen; nach Ramban soll מקדשי hier gleich קדשי erklärt werden. — מקדשם; ich erkläre sie (die מקדשי) für heilig.

V. 24. Und Mose redete zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israel.

Wiewohl der Auftrag nur an die Priester gerichtet ist, hat Mose dennoch ihn allen Kindern Israels mitgetheilt, weil, wie Raschi erklärt, die Obrigkeit verpflichtet ist, über die Reinheit der Priester zu wachen. Das וידבר bezieht sich auf beide vorhergehende Abschnitte, vgl. zu v. 8. Nach Wessely wird diese Unterschrift hiehergesetzt, weil im ersten Abschnitt (v. 1) der Ausdruck וידבר, sowie אהרן und בני ישראל fehlt, im zweiten Abschnitt (v. 17) die בני אהרן und die בני ישראל vermisst werden. Diese Unterschrift sollte nun das in den Ueberschriften Fehlende ergänzen. Vgl. die vollständige Ueberschrift in 17, 2 und 22, 18, sowie Mechilta de R. Simon b. Jochai zu Exod. 12, 1 und meine Bemerkung daselbst.

C. 22. V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen, — dass sie sich fernhalten von den Heiligthümern der Kinder Israel, die sie mir weihen, damit sie meinen heiligen Namen nicht entweihen, ich bin der Ewige. —

Dem בעל מום, der niemals hintreten darf, den Dienst zu verrichten, wird dies einfach mit לא יגש וגו׳ (1, 21) verboten. Der Priester aber, der gewöhnlich im Heiligthum fungirt und nur in gewissen Zeiten sich vom Heiligen entfernen soll, muss sich besonders zurückhalten, um nicht seiner Gewohnheit zu folgen; daher וינזרו. Dass diese Enthaltsamkeit im unreinen Zustande zu beobachten sei, wird weiter gelehrt. Der Relativsatz אשר — לי bezieht sich auf קדשי בני ישראל. Doch mag diese Umstellung ausdrücken, dass die Entweihung des göttlichen Namens insofern mit der Entweihung der Heiligthümer zusammenhängt, als alles Heilige לי (= לשמי), dem Namen Gottes, geweiht wird. Uebrigens ist der ganze v. von וינזרו bis אני ד׳ als Parenthese zu fassen. Der Satz lautet: דבר אל אהרן ואל בניו אמר אלהם לדורתיכם וגו׳. — Unsere Weisen leiten aus unserem Verse die Lehre ab, dass ein זר die עבודה entweiht (vgl. Hirsch). — אשר הם וגו׳, auch die Weihungen der Priester, vgl. Raschi.

V. 3. Sage zu ihnen: Für euere Geschlechter! Wenn irgend ein Mann von allen euren Nachkommen den Heiligthümern, welche die Kinder Israel dem Ewigen weihen, naht, während seine Unreinheit an ihm ist, so soll diese Person von meinem Angesichte hinweg ausgerottet werden; ich bin der Ewige.

Dieser Vers enthält eine allgemeine Vorschrift, die im folgenden spezialisirt wird. אשר יקרב ist der Gegensatz zu הִנָּזֵר (sich entfernen).

Nun umfasst das Gebot וינזרו (v. 2) dreierlei: dass sie in Unreinheit 1) die heiligen Speisen nicht essen, 2) keinen Dienst verrichten, 3) überhaupt heilige Gegenstände gar nicht berühren. Wenn nun gesagt wird ונכרתה — אשר יקרב, so könnte man meinen, wer in irgend einer Weise die Vorschrift וינזרו übertritt, werde mit כרת bestraft. Es ist aber die Annahme, dass wegen blosser Berührung des Heiligen die Todesstrafe eintreten solle, unmöglich, da 1) weiter v. 6 ausdrücklich nur das Essen verboten wird, und 2) oben 7, 20—21 nur derjenige für חייב כרת erklärt wird, der in Unreinheit Heiliges gegessen hat, nicht aber, wer es blos berührt. Man wäre deshalb geneigt יקרב von dem Dienst im Heiligthum zu verstehen; allein die עבודה heisst wohl קרב אל המזבח, aber nicht קרב אל הקדשים. Maimon. ביאת מקדש 4, 1 sagt auch in der That, dass ein Unreiner, der den Dienst im Heiligthum verrichtet, wohl mit dem Tode durch die Hand Gottes (מיתה בידי שמים), aber nicht mit כרת bestraft wird. Es bleibt uns demnach nur übrig, unsern Vers vom Essen des Heiligen zu verstehen. Der Ausdruck יקרב steht wohl deshalb, weil er einen Gegensatz zu וינזרו bildet, welches letztere auch in erster Linie sich wohl auf Zurückhaltung im Genusse bezieht, wie מין ושכר יזיר (Num. 6, 3). Wenn das Nicht-Essen durch „sich enthalten" ausgedrückt wird, so kann das Essen durch „sich nahen" bezeichnet werden. Nach unsern Weisen im ת"כ und Sebachim 45 b steht deshalb der Ausdruck אשר יקרב, um anzuzeigen, dass man nur dann חייב כרת ist, wenn die Opfergaben zur Darbringung (הקרבה) bereit gestellt waren*). — ומאתו עליו bedeutet die Unreinheit der Person (מומאת הגוף), wie in 7, 20 (I 254). — מלפני. Indem der Priester vor Gott, לפני ה', steht, so wird seine Strafe als נכרת מלפני ה' bezeichnet. Umgekehrt wird in Jer. 33, 18 den Priestern als Belohnung verheissen: ולכהנים הלוים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה. Wörtlich könnte man die Strafe in unserem Verse deuten; „Dieser Mann wird vom Priesterthume aus-

*) Mancher Opfergegenstand steht erst nach Opferung eines anderen Gegenstandes für den Altar oder für den Genuss des Menschen bereit; letzterer wird daher מתיר (das erlaubt Machende) des ersteren genannt. So z. B. ist erst nach der Hingabe des Blutes an den Altar die Opferung der Fettstücke (איטורים) und der Genuss des Opferfleisches gestattet. Das Blut (דם) heisst daher מתיר in Bezug auf die איטורים und das Fleisch. Bei solchen Opfergegenständen tritt daher unsere Vorschrift erst nach der Hingabe des מתיר in Kraft (משקרבו מתיריו). Diejenigen Opfergegenstände aber, die keine anderen מתירין haben, wie z. B. das Priester-Speiseopfer, das selbst ganz auf dem Altar verbrannt wird (6, 16), gelten als zur Darbringung bereit gestellt, sobald sie vom heiligen Geräthe behufs Darbringung aufgenommen sind (משקדש בכלי).

gestossen, er darf nicht ferner vor Gott stehen und Opfer darbringen". Allein das Wort מלפני darf nicht in solch' engem Sinne genommen werden. Es bedeutet vielmehr von der Gegenwart Gottes hinweg, wie z. B. 1. Kön. 8, 25 u. A. — Die Bestimmung, dass dieses Gesetz לדרתיכם giltig ist, muss vielleicht deswegen hier besonders stehen, weil man sonst dies nur auf die Zeit der Wüste beschränkt hätte, wo Alle in der Nähe des Heiligthums weilten und deshalb sich stets rein halten mussten (s. I 201).

V. 4. Jedermann von den Nachkommen Aarons, der aussätzig oder am Fluss leidend ist, soll vom Heiligen nicht essen, bis er rein ist; und wer irgend einen an einer Leiche Verunreinigten berührt, oder ein Mann, dem Samenerguss entgangen, V. 5. Oder ein Mann, der irgend ein Kriechthier berührt, wodurch er unrein wird, oder einen Menschen, durch welchen er bezüglich aller seiner Unreinheiten unrein wird, V. 6. — Die Person, die solches berührt, sei unrein bis zum Abend, und sie soll vom Heiligen nicht essen, es sei denn, dass sie ihren Leib in Wasser gebadet hat. V. 7. Ist die Sonne untergegangen, so ist er rein und darf dann von dem Heiligen essen, denn es ist sein Brot.

Der vorige Vers sprach zu den Priestern in der zweiten Person. Nun wird in die dritte Person übergegangen, und statt מכל זרעכם heisst es מזרע אהרן. Es wäre einigermassen verletzend und würde wie ein Fluch aussehen, wenn zu Aaron und seinen Söhnen gesagt würde: מכל זרעכם והוא צרוע וגו, in der zweiten Person (vgl. 2. Sam. 3, 29).— צרוע wie 13, 44; 45; 14, 3; dagegen 14, 2 und in den späteren BB. מצרע (I 395), vgl. auch Exod. 4, 6; Num. 12, 10. Die Schrift beginnt mit der schwersten טומאה, die ihn von allen drei Lagern ausschliesst. Sodann folgt זב, der nur von zwei Lagern ausgeschlossen wird (I 305). Es ist kein Unterschied zwischen מצרע מוסגר und מוחלש (I 307) oder zwischen זב mit einer einmaligen ראיה und einem זב בעל שלש ראיות (I 418 f.). — ימדר — לא יאכל. Wann die vollständige Reinheit in Bezug auf אכילת קדשים eingetreten, wird nicht ausdrücklich bestimmt. Oben im Abschnitt von der Reinigung des Aussätzigen werden drei Reinheitsstufen festgesetzt. Nachdem er die שתי צפרים (14, 4) gebracht, heisst es 14, 8: ורחץ במים ומדר. Dies wird aber darauf beschränkt, dass er ins Lager kommen darf; er muss aber noch ausserhalb seines Zeltes weilen (vgl. I 399). Nach sieben Tagen, heisst es dort (14, 9), soll er sich wieder baden, und er wird

rein (וטהר). Indessen kann auch dies nicht eine vollständige Reinheit sein, da erst nach Darbringung der Opfer gesagt wird (14, 20) וכפר עליו הכהן וטהר. Ebenso wird bei der Wöchnerin 13, 7—8 gelehrt, dass sie erst nach der Darbringung der Opfer vollständig rein wird. Endlich heisst es auch beim זב (15, 13) ורחץ בשרו במים חיים וטהר, und doch geht dort aus v. 15, vgl. mit v. 30, hervor, dass erst das Opfer die vollständige Reinheit bringt. Von welcher Reinheit ist nun hier die Rede? Unsere Weisen lehren:*) טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים.

Wenn auch dies Alles nicht ausdrücklich in der Schrift zu finden ist, so wird doch eine einfache Erklärung der Schriftstellen zu demselben Resultat führen. — עד אשר יטהר kann zunächst nur die Schlussreinigung bezeichnen, welche bei manchen Unreinen erst durch die Darbringung eines Sühnopfers (כפרה) erfolgt. Das בקדשים spricht aber auch zunächst nur von den Opferspeisen, denn andere קדשים kennen wir bisher noch nicht. Sie werden uns erst theils in Lev. 27, theils in Num. 18 vorgeführt. Bei ראשית בכורי אדמתך (Exod. 23, 19; 34, 26) ist nicht angedeutet, dass sie den Priestern gehören. Wenn nun in v. 7 erlaubt wird, gleich nach dem Bade und dem darauf eingetretenen Sonnenuntergang מן הקדשים zu essen, so sind dort auch zunächst die Opferspeisen zu verstehen; aber es ist da von solchen Unreinen die Rede, welche keines Opfers bedürfen. Beweis dafür ist, dass צרוע und זב (v. 4a), die der Opfer bedürftig sind, von den andern Unreinen (vv. 4b—7) geschieden werden. Demnach heisst es in der Schrift fast ausdrücklich, dass der מתוסר כפורים keine קדשים essen darf. (Ueber כי לחמו הוא, v. 7, weiter unten). Da aber dennoch die מבילה selbst dem זב und מצרע die Reinheit bringt (14, 8; 15, 13), so muss zugestanden werden, dass diese auch nach der מבילה Heiliges essen können, selbstverständlich nach Eintritt dbs Sonnenuntergangs (הערב שמש). Nun ist es einleuchtend, dass zum Genusse der Opfer, als der Heiligthümer, die vom Altar kommen, ein Reinigungsopfer nöthig ist, während die andern Heiligthümer, die nicht zu den Feueropfern Gottes gehören, ohne Sühnopfer verzehrt werden können. Somit genügt für תרומה, בכורים u. dgl. מבילה und הערב שמש. Dass aber für מעשר שני nicht einmal הערב שמש nöthig ist, dürfte indirect daraus zu schliessen sein, dass nur hier

*) „Nachdem er sich gebadet hat, darf er den heiligen (zweiten) Zehnten essen; nachdem die Sonne untergegangen, ist ihm die Hebe (תרומה) erlaubt; aber erst nachdem er sein Sühnopfer dargebracht, wird ihm die heilige Opferspeise gestattet" (Jebamot 74b nach M. Negaïm 14, 3), vgl. I S. 308; 362f. 400, 424.

bei den קדשים, die לחמו של כהן sind, die Beschränkung ובא השמש ומדר gesetzt wird; dagegen kann מעשר, das weder das Brot des Priesters ist, noch vom Altare kommt, nach blosser Reinigung durch Baden gegessen werden. Möglich aber auch, dass hier nicht gerade von Opfern, sondern von andern Weihungen, die damals im Gebrauche waren, die Rede ist, welche ganz so behandelt wurden, wie es das spätere Gesetz für die תרומה vorschreibt, z. B. Spenden (תרומות), Erstgeborene, u. dgl. עד אשר ימדר (v. 4a) müsste sich dann auf die Heilung und das Baden beziehen. Die Trennung des צרוע und זב von den übrigen Unreinen erklärt sich auch dadurch, dass diese längere Zeit unrein bleiben, nämlich bis sie geheilt sind.

והנוגע בכל וגו׳. Wer den טמא מת berührt, ist nur bis Abend unrein; dagegen ist der טמא מת selbst sieben Tage unrein und bedarf einer besondern Reinigung mit der Asche der rothen Kuh (Num. 19, 10—12). — בכל שרץ אשר ימא לו, bei denen das ולאלה תטמאו vorgeschrieben ist, 11, 24; 29ff. — או באדם אשר ימא לו, d. h. einen Menschen, an dem man sich verunreinigt, לכל טמאתו, insofern an ihm irgend eine weiter wirkende Unreinheit haftet, z. B. זב ומצרע. — נפש—בו. Das Subject wird wiederholt, weil ein langer Relativsatz hinter demselben steht. בו bezieht sich auf die v. 4b f. genannten Dinge. — וטמאה וגו׳. Es wird hier bestimmt, dass die Unreinheit jedenfalls bis Abend dauert, dass er aber auch am Abend nichts Heiliges essen darf, wenn er sich nicht vorher gebadet hat. Indessen hätte dies kürzer und einfacher mit den Worten: ורחץ במים ושמא עד הערב (wie sonst, z. B. 15, 5) ausgedrückt werden können. Die ungewöhnliche Ausdrucksweise zeigt aber, dass das Baden den Hauptact der Reinigung bildet, dass dies demnach als eine conditio sine qua non für alle קדשים erforderlich. Wohl muss bei den hier behandelten קדשים noch ביאת שמש hinzutreten. Dies ist aber nur Nebensache und kann bei manchen קדשים (z. B. beim zweiten Zehnten) erlassen werden.*) — כי לחמו הוא. Dies kann nicht den Grund dafür angeben wollen, warum er nicht noch länger als bis Sonnenuntergang warten muss, da ja für die hier in Betracht kommenden Unreinigkeiten kein Sühnopfer vorgeschrieben ist. Es

*) Nach T. B. Berachot 2b bezieht sich וטהר (v. 7) nicht auf den Menschen, sondern auf השמש (die Sonne hat sich gereinigt מהר יומא), weil man in Palästina sagte: אידכי יומא (die Sonne hat sich gereinigt), um die Zeit nach Schluss der Abenddämmerung zu bezeichnen, wo die Sonne (יומא, Chullin 60a u. s.) gänzlich untergetaucht ist (vgl. Targum zu Qohelet 1, 5; 7) und die Sterne sichtbar werden (צאת הכוכבים).

wird vielmehr mit diesen Worten der dem Priester gestattete Genuss des Heiligen überhaupt begründet. Oben 10, 13—14 befiehlt Mose Aaron und seinen Söhnen, das Opfer zu verzehren, mit der Begründung כי חקך וחק בניך הוא (es ist das dir von Gott bestimmte Einkommen). Ebenso wird hier gesagt, der Priester soll deswegen von den קדשים essen, weil es sein (ihm von Gott bestimmtes) Brot ist. Wenn nun auch von den dem Priester zukommenden Opferdeputaten gesagt werden könnte, dies sei das Brot des Priesters; so muss dennoch hier noch an andere mehr regelmässige und bestimmtere heilige Gaben gedacht werden, auf die der Priester mit Bestimmtheit zählen und sie als sein tägliches Brot betrachten konnte. Solche Abgaben sind in den bisherigen Gesetzen noch nicht bestimmt worden. Nachdem aber später (in Num. 18) den Leviten im Zehnten und den Priestern im Zehnten vom Zehnten und der Hebe samt den Erstlingen ein festes Einkommen zugewiesen war, hatte man selbstverständlich dies als das gewöhnliche Brot der Priester zu betrachten und unsere Vorschriften darauf zu beziehen. Ob vor der Gesetzgebung in Num. 18 den Priestern andere Heiligthümer als ihr gewöhnliches Brot zugewiesen waren, worauf unsere Vorschrift sich bezog, oder ob dieselbe gleich mit Rücksicht auf die später zu gebenden Gesetze erlassen worden ist, lässt sich nicht entscheiden.

V. 8. Gefallenes und Zerrissenes soll er nicht essen, dass er dadurch unrein würde; ich bin der Ewige.

Nach dem oben I. S. 467 ff. Erörterten, dürfte auch hier nach R. Ismael von wirklicher נבלה und nach R. Aqiba von בשר נחירה die Rede sein. Denn, wenn auch das Verbot nicht blos für die Wüste, sondern, wie v. 3 zeigt, auch לדרתיכם gegeben ist, so konnte doch vor dem Erlass des Verbotes in Deut. 14, 21 diese Vorschrift blos an die Priester gerichtet werden. Und selbst nachdem נבלה dem ganzen Volke verboten worden, war dennoch das besondere Verbot für die Priester nicht überflüssig, da diesen beim Vogel-Sündopfer ausnahmsweise נבלה gestattet war (vgl. Menachot 45a), wie ja auch aus einem ähnlichen Grunde das Verbot in 21, 5 den Priestern besonders eingeschärft wurde. Die halachische Erklärung, dass hier von נבלת עוף טהור gesprochen wird, ist zu 17, 15 auseinandergesetzt (I 477). Nach Ramban ist hier jede נבלה וטרפה verboten; טרפה ist das Zerrissene, das ein wildes Thier getödtet hat. נבלה וטרפה werden aber hier dem Priester zu essen verboten,

um damit zu lehren, dass er auch durch diese Verunreinigung (s. Ramban zu 11, 40) unfähig wird, den heiligen Dienst zu verrichten und Heiliges zu essen. So werden hier alle Arten von Unreinigkeiten erwähnt. Ansprechend ist auch Wessely's Erklärung, dass es besonders nöthig war, die Priester zu warnen, auch von den heiligen Opfern, die נבלה וטרפה geworden sind, nichts zu essen. Dies mag auch Ezech. mit den Worten כל נבלה וטרפה וגו (c. 44, v. 31) lehren wollen, wofür auch die Zusammenstellung von נבלה וטרפה mit בשר סגול bei demselben Propheten (4, 14) spricht. V. 8 ist demnach ein an כי לחמו הוא (v. 7) sich anschliessender Satz. Das Heilige ist das Brot des Priesters; doch soll er auch dieses nicht essen, wenn es נבלה וטרפה ist.

V. 9. Und sie sollen meine Vorschrift beobachten, damit sie seinetwegen keine Schuld auf sich laden; sie würden daran sterben, wenn sie es entweihen; ich, der Ewige, heilige sie.

Da der vorige v. nur einen parenthetischen Satz enthält, so ist unser v. direct auf כי לחמו הוא in v. 7 zu beziehen. Auf לחם weisen auch die Worte עליו, יחללהו und בו hin. — משמרתו, das zu Beobachtende, die Vorschrift, vgl. oben 18, 30 (auch 8, 35). Sie sollen das heilige Brot nur in Reinheit geniessen, damit sie seinetwegen (עליו) keine Sünde zu tragen haben. — יחללהו — ומתו. Wenn sie das Heilige entweihen, würden sie dadurch sterben. Es ist selbstverständlich hier nur von einem Tode durch Gottes Hand (מיתה בידי שמים) die Rede (vgl. Hirsch). Schon der Ausdruck zeigt, dass dies nicht dieselbe Strafe ist, wie ונכרתה (v. 3). Mit Recht haben deshalb unsere Weisen behauptet, die obige כרת-Strafe beziehe sich auf diejenigen Heiligthümer, die vom Altar kommen*), מיתה בידי שמים dagegen ist auf anderweitige Heiligthümer, wie תרומה, בכורים u. dgl. gesetzt. Der Unterschied aber zwischen כרת und מיתה בידי שמים besteht nach Raschi (Sabbat 25a) darin, dass מיתה בידי שמים den Sünder allein, כרת aber auch seine Kinder trifft. Die Tosafot jedoch (das. und Jebamoth 2a) meinen, כרת treffe den Sünder bis zu einem bestimmten Lebensalter (nach Jerusch. bis 50, nach Babli bis 60 Jahre), für מיתה aber ist keine Zeit bestimmt. Maimon. תשובה ה' 8, 1 scheint die Vollziehung der כרת-Strafe erst לעולם הבא eintreten zu lassen (vgl. die Comment., bes. מימוני הגרות das.). Da

*) Dass hier kein Unterschied gemacht wird zwischen קדשי קדשים und קדשים קלים, lehrt 7, 20.

es, wie wir oben S. 64 f. bemerkt haben, mehrere Abstufungen in der כרת-Strafe selbst gibt, so dürfte die Strafe מיתה בידי שמים nur eine geringere Art der כרת - Strafe sein. Die von letzterer Strafe bedrohte Sünde ist insofern auch schwerer als die, auf welche blos מיתה בידי שמים gesetzt ist, dass dieselbe, auch nur aus Versehen begangen, durch ein Sündopfer gesühnt werden muss (I 175). — מקדשם — אני, wie 21, 23.

V. 10. Und kein Fremder darf Heiliges essen; ein Beisass eines Priesters oder ein Lohnarbeiter darf nichts Heiliges essen.

זר heisst an vielen Stellen der Thora der Nichtpriester. כל זר mag auch die Leviten miteinschliessen wollen. — קדש kann hier nur solches Heilige bezeichnen, das, wie oben (v. 7) erwähnt, לחמו של כהן ist. Nach der recipirten Ansicht erleidet der Nichtpriester, der Terumah isst, die Strafe מיתה בידי שמים. Dafür spricht der Zusammenhang unseres Verbotes mit v. 9, sowie der Umstand, dass nach Num. 18, 7 auch זר הקרב יומת. Doch hat Rab in Sanhedr. 83 b eine abweichende Ansicht (vgl. das.). — תושב וגו׳. Dem einfachen Sinne nach bezeichnet תושב einen Fremden, der sich in Palästina ansässig gemacht. Ein solcher trat wahrscheinlich in der Regel zu einem Einheimischen in ein Dienstverhältnis und wurde von ihm ernährt. תושב כהן ist also ein Beisass, der zu einem Priester in ein solches Dienstverhältnis getreten. שכיר ist der Lohnarbeiter, der nur für eine gewisse Zeit sich vermiethet hat und ebenfalls vom Arbeitgeber die Kost erhält. So hat auch Maimon. ה׳ תרומות 6, 5 unsere Stelle erklärt. Dass ein hebräischer Knecht (Exod. 21, 2) ebenfalls keine Terumah essen darf, lässt sich erstens aus dem folgenden Verse schliessen, wonach nur vollständige Eigenthums-Sklaven vom Brote des Priesters essen dürfen; zweitens lehrt dies 25, 40, wo vom hebräischen Knechte gesagt wird: כשכיר כתושב יהיה עמך. Dies wird wohl Maimon. auch meinen, wenn er l. c. sagt: ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר. Wenn die Halacha sagt, dass mit תושב ושכיר sowohl der hebräische Knecht, dem das Ohr durchbohrt und der dadurch ewiges Eigenthum (bis zum Jobel) geworden, als auch der, welcher blos 6 Jahre zu dienen hat, gemeint sind, so darf dies auch in dem Sinne verstanden werden, dass diese Knechte den תושב ושכיר ähnlich sind und ihnen gleichgestellt werden können.

V. 11. Wenn aber ein Priester eine Person als sein Eigenthum erwirbt, so darf sie davon essen, und die in seinem Hause Geborenen — sie dürfen von seinem Brote essen.

Der Sifra bemerkt: יכול אפילו קנה עבד עברי יאכל בתרומה ת"ל קנין כספו יצא עבד עברי שאין כספו*). Der hebräische Knecht kann nicht als קנין כספו betrachtet werden. Da קנין כספו nicht heisst „etwas für Geld Gekauftes", sondern etwas, das, wie כספו, vollständig und für ewig erworben ist. Daher heisst der kanaanitische Knecht auch einfach כספו (Exod. 21, 21). Allerdings heisst מקנת כספו in Gen. 17, 12; 23; 27 und Exod. 12, 44 „der für Geld Gekaufte"; hier aber will die Hinzufügung קנין כספו offenbar das Verb כי יקנה beschränken und somit den hebräischen Knecht ausschliessen. — יליד בית ist ein collect. und bezeichnet die im Hause geborenen Sklaven, selbst wenn deren Vater ein hebräischer Knecht ist, nach Exod. 21, 4 (oben S. 49), und keine Terumah essen darf. Dass auch die Frau eines Priesters Terumah essen darf, lässt sich aus Num. 18, 13 beweisen. Eine blos angetraute Frau (ארוסה) darf nach einer rabbinischen Vorbeugungsbestimmung keine Terumah essen (Kethubot 57b).

V. 12. Und wenn eine Priesterstochter einem Manne, der ein Fremder ist, zu Theil wird, so darf sie von der Hebe der Heiligthümer nicht essen. V. 13. Wenn aber die Tochter eines Priesters eine Wittwe oder eine Verstossene wird und keine Nachkommen hat und in das Haus ihres Vaters zurückkehrt, wie in ihrer Jugend, so darf sie von dem Brote ihres Vaters essen; aber kein Fremder darf davon essen.

Nach Jebamot 68a ist in לאיש זר auch der ihr zur Ehe Verbotene (פסול לה) mit begriffen, wonach hier auch die Lehre enthalten ist: בין שנבעלה לפסול לה פסלה**). — בתרומת הקדשים begreift auch חזה ושוק in sich (vgl. Num. 18, 18—19). Ja selbst wenn sie in ihres Vaters Haus zurückkehrt, darf sie nur תרומה (d. i. לחם אביה, ob. S. 104)

*) Man könnte meinen, auch wenn er (der Priester) einen hebräischen Knecht gekauft hat, darf dieser Terumah essen; deshalb heisst es: „als sein Geld-Eigenthum", damit ist der hebräische Knecht ausgeschlossen, der nicht (sein) Geld ist.

**) Der geschlechtliche Umgang mit einem ihr zur Ehe verbotenen Manne schliesst die Priesterstochter für immer vom Genuss der Terumah und Opferspeise aus; sowie durch einen solchen Umgang jede Frau von der Verheirathung mit einem כהן ausgeschlossen wird; s. oben S. 88.

essen, aber nicht חזה ושוק (Jebamot 87a). — וזרע אין לה. Darunter ist jede Nachkommenschaft, auch Enkelkinder, verstanden. — ושבה (Milra, wie Jes. 23, 17) schliesst nach ת"כ die zur Leviratsehe Verpflichtete (שומרת יבם) aus. בנעוריה, nicht aber, wenn sie מעוברת ist (Sifra). So lange die Nachkommen vom זר leben, darf sie keine Terumah essen (Raschi). Umgekehrt darf die Wittwe eines כהן, wenn sie einen Sohn vom כהן hat, nicht blos Terumah, sondern sogar חזה ושוק essen (vgl. Sifra und Jebamot 86a f.). — וכל זר וגו'. Die Wiederholung hat dem einfachen Sinne nach nur den Zweck, die folgende Vorschrift daran anzuknüpfen. Die Bestimmung in v. 14 soll nur auf den זר bezogen werden, nicht aber auf einen כהן, der die Terumah eines andern כהן gegessen hat (vgl. Sifra und Malbim). Eine Deduktion des Talmuds aus dieser Stelle vgl. Jebam. 68b.

V. 14. Und wenn Jemand Heiliges aus Versehen isst, so soll er ein Fünftel davon hinzufügen und so dem Priester das Heilige geben.

Da oben 5, 14 ff. in Bezug auf Vergehen gegen die Heiligthümer andere Bestimmungen getroffen, namentlich ein Schuldopfer vorgeschrieben worden, so ist es selbstverständlich, dass hier, wie es auch der Zusammenhang lehrt, nur von den Heiligthümern gegesprochen wird, die das Brot des Priesters ausmachen. — כי יאכל schliesst eine blosse Beschädigung (מוּם) aus.— חמישיתו; das Fünftel, wie oben 5, 16 (I 209). — את הקדש; das Bezahlte wird wieder heilig, d. i. Terumah. Die Erstattung des Masses oder des Werthes der verzehrten Terumah (קרן) ist als Ersatz zu betrachten und muss deshalb dem Eigenthümer des Heiligen bezahlt werden; (dennoch aber kann dieser nicht darauf verzichten, אינו מחל, weil damit auch die Sühne eng verbunden ist); der חמש dagegen dient blos als Sühne (כפרה) und darf jedem beliebigen Priester gegeben werden (Terumot 6, 1—2 Tosafot Pesach. 29a v. מאן). So die jüd. Tradition.

Wenn einige Neuere einen Widerspruch zwischen unserer Vorschrift und c. 5, 14—16 finden wollen, so hat Dillm. mit Recht bemerkt, dass von einem solchen Widerspruch schon deshalb nicht die Rede sein kann, weil dort von einer Veruntreuung, hier aber nur vom Essen einer heiligen Abgabe die Rede ist. Dass unser Gesetz das oben verordnete Schuldopfer noch nicht kennt, behauptet mit Unrecht Baentsch, da hier nicht nur die kurze Bestimmung ויסף חמשיתו auf die ausführliche in 5, 16 hinweist, sondern auch mit der Bezeichnung der hier in Betracht kommenden Sünde als עון אשמה

(v. 16) auf das אשם in 5, 15 Bezug genommen wird. Die richtige Erklärung unserer Stelle gibt indessen die oben angeführte jüd. Tradition.

V. 15. Und sie sollen die Heiligthümer der Kinder Israel nicht entweihen, das, was sie als Hebe dem Ewigen widmen. V. 16. Und sie würden ihnen eine Sünde der Verschuldung aufladen, wenn sie ihre Heiligthümer essen; denn ich, der Ewige, heilige sie.

Nach Raschi wird hier dem Priester verboten, von der Terumah einem Nichtpriester zum Essen zu geben. Dennoch citirt Raschi zum folgenden Verse die Deutung des R. Ismael (in Sifre Num. 32), dass אתם reflexiv zu erklären sei. Mit Recht aber macht Ramban darauf aufmerksam, dass nach Raschi's Erklärung zu v. 15 das אתם in v. 16 nicht reflexiv genommen werden müsste. R. Ismael hat also v. 15 nicht wie Raschi erklärt. Wahrscheinlich hat er, wie die Targumim, die beiden Verse auf das Verzehren der Heiligthümer im Zustande der Unreinheit bezogen. Die einfachste Erklärung ist jedoch die von Raschi; nur darf dann das אתם in v. 16 nicht reflexiv genommen werden. In Sanhedrin 83a wird von R. Eleasar b. Schamua aus unserer Stelle die Bestimmung deducirt, dass wer טבל (d. i. die Frucht, von der die vorgeschriebene Terumah noch nicht erhoben wurde)*) isst, mit מיתה בידי שמים bestraft wird. Er erklärt, אשר ירימו bedeute das, was man in der Zukunft noch abzuheben hat. Dies darf man ebenso, wie die bereits abgehobene Terumah, nicht entweihen. Dagegen erklärt Sifra (vgl. auch T. B. Chullin 130b), אשר ירימו (als Imperf.) spreche nur von der bereits abgehobenen Terumah (המורם) und schliesse טבל von der in v. 15 gegebenen Bestimmung aus. Die traditionelle Lehre aber, dass der Genuss von טבל mit מיתה bestraft wird, sei in v. 16 enthalten, der den Genuss aller Heiligthümer (nicht blos der bereits abgehobenen) als eine Verschuldung bezeichnet (s. Malbim 103). Insofern in jedem טבל auch קדש enthalten ist, ist der Schluss berechtigt, dass der אוכל טבל ebenso, wie der אוכל תרומה, bestraft wird. Da jedoch die תרומה noch nicht abgesondert und die Frucht noch nicht Eigenthum der Priesterschaft geworden ist, kann man den אוכל בשוגג noch nicht zur Zahlung von קרן וחומש verpflichten. Die Schriftverse sind wohl nur als Anhaltspunkte für eine ohnehin bereits durch Tradition bekannte Halacha angeführt worden; daher darf es uns nicht

*) Vgl. m. Comment. zu M. Sanhed. 8 Note 28.

Wunder nehmen, wenn trotz der verschiedenen Auslegungen der Verse, hinsichtlich der Gesetzesbestimmungen alle Tannaïm miteinander übereinstimmen. Das Verbot von מבל gilt auch für den Priester. — והשיאו וגו׳. Die Construction ist hier, wie oben in v. 9. Dort folgt auf das Verbot ולא ישאו die Strafe ומתו בו; hier wird als Folge der Uebertretung des Verbotes ולא יחללו (v. 15) gedroht: Sie würden sie (die Kinder Israel) belasten (והשיאו אותם, eig. „sie würden sie tragen machen") mit einer Verschuldungssünde, wenn sie ihre heiligen Gaben verzehren (anstatt sie dem Priester zu entrichten). Nach R. Ismael ist, wie bereits bemerkt, אותם reflex. und bezieht sich auf die Priester. — מקדשם — אני, die קדשים, wie v. 9 und 1, 23.

V. 17. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 18. Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israel, und sage ihnen: wenn Irgendeiner vom Hause Israel und von den Fremdlingen in Israel sein Opfer darbringt, hinsichtlich aller ihrer Gelübde und aller ihrer freiwilligen Gaben, die sie dem Ewigen als Ganzopfer darbringen, V. 19. So sei es so, dass ihr Wohlgefallen erlangt, es sei fehlerlos, männlich, von den Rindern, von den Schafen oder von den Ziegen. V. 20. Alles, woran ein Leibesfehler ist, sollt ihr nicht darbringen; denn es wird euch nicht zum Wohlgefallen gereichen.

Sowie der darbringende Priester, so muss auch das dargebrachte Opfer fehlerfrei sein. Die Rede über die Opfer wurde aber nicht blos an die Priester, sondern auch an ganz Israel gerichtet. — איש איש deutet nach Menachot 73b darauf hin, dass auch Heiden dem Gotte Israels Opfer darbringen dürfen, was ja ohnehin auch aus v. 25 indirect zu ersehen ist. Doch werden vom Talmud die Opfer der Heiden auf עולות beschränkt, so dass selbst die Friedensopfer der Heiden als Ganzopfer dargebracht werden müssten. Ob die Noachiden (בני נח) vor der Gesetzgebung Friedensopfer dargebracht haben oder nicht, darüber ist in Sebachim 116, a, Jeruschalmi Megilla I, 11 und Ber. r. c. 22 eine Controverse. — ומן הגר, wie oben 17, 8. Sifra deutet hier הגר הגָּר; ob er aber (wie Sam.) so gelesen hat, ist nicht sicher, (vgl. Malbim). — נדבותם — נדריהם. Ueber den Unterschied zwischen נדר und נדבה vgl. I 248. Die Schrift muss lehren, dass bei beiden Arten ein fehlerhaftes Thier unzulässig ist. — לעולה; zuerst wird עולה genannt, weil

dabei zwei Forderungen gestellt werden, das Thier sei תמים und זכר. Dass auch zu Pflichtopfern kein fehlerhaftes Thier gebraucht werden darf, ist durch einen Schluss de minore ad majus zu folgern, wird übrigens oben in c. 4—5 bei allen diesbezüglichen Opfern ausdücklich bestimmt.— לרצנכם, wie 19, 5. — תמים וכר בבקר. Hieraus deducirt Sifra, dass ein Vogelopfer nicht fehlerlos und männlich sein muss (אין תמות וזכרות בעוף); blos מחוסר אבר ist auch bei עוף unbrauchbar (I 137). — לא תקריבו. Das Verbot begreift alle Arten der הקרבה in sich, so dass auch derjenige, der ein solches Thier zum Opfer weiht, das Verbot übertritt. Auf והקטרה ist in v. 22 noch ein besonderes Verbot (ואשה לא תתנו מהם) gesetzt.

V. 21. Und wenn ein Mann ein Friedensopfer dem Ewigen darbringt, in Folge eines Gelübdeausspruchs oder als eine freiwillige Gabe, vom Rindvieh oder vom Kleinvieh, so soll es fehlerlos sein, damit es Wohlgefallen erwirke; kein Leibesfehler darf daran sein.

שלמים. Es gibt deren zweierlei, נדר und נדבה. Das Dankopfer (תודה) ist auch entweder נדר oder נדבה, s. oben I 248. — לפלא נדר. Nach den übereinstimmenden Erklärungen der Targg., Ibn Esra und Raschi heisst פלא נדר (Num. 15, 3) ein Gelübde aussprechen. Der Unterschied zwischen der Weihung von נדר und der von נדבה besteht darin, dass bei ersterer dieselbe erst nach dem Ausspruch des נדר erfolgt, dagegen bei נדבה die Weihe mit dem Ausspruch der נדבה zusammenfällt. Deshalb heisst es hier: er bringt dar (d. h. er weiht, I 111) das Opfer für das bereits ausgesprochene Gelübde. פלא eig. aussondern = פרש, aussprechen, (נפלאות wird auch mit פרישין übersetzt). Vielleicht heisst es „absondern, bezahlen"; aber diese Deutung passt nicht zu Num. 6, 2, wenn man nicht zwischen Piël und Hif'il unterscheiden will. — לא יהי בו verbietet, einen Fehler an קדשים zu verursachen. Namentlich in Bezug auf נדבה muss das Verbot so gefasst werden. Für שלמים steht deswegen ein besonderes Verbot, es kann nicht aus עולה gefolgert werden, weil dabei nicht, wie bei עולה, männliche Thiere vorgeschrieben sind.

V. 22. Blindheit oder Gebrochenes oder Geschnittenes oder eine Blatter oder trockenen Grind oder feuchten Grind — diese sollt ihr dem Ewigen nicht darbringen; und ein Feueropfer sollt ihr dem Ewigen davon nicht auf den Altar legen.

עורת וגו ist als Apposition zu מום des vorhergehenden v. zu fassen (der Fehler der Blindheit darf nicht daran sein).— חרוץ, von

תרץ, schneiden. Die Tradition bestimmt des Nähern, welche Schnitte als Fehler zu betrachten sind (Sifra, M. Bechor. 6, 4). יבלת ist nach T. Jon. ein Fehler an den Augen. Auch Ibn-Esra hält es für identisch mit תבלל בעינו (21, 20). In Bechor. 40b wird auch von יבלת בעיניו gesprochen. Dem Stamme nach (von יבל fliessen) ist es etwas Fliessendes, also eine Blatter oder ein Geschwür; vgl. Baneth zu M. Erubin 10, 13. LXX, Raschi u. A. erklären „Warze"; Vulg.: „Blattern". — אלה, die mit solchen Fehlern Behafteten; vgl. zu 21, 14.

V. 23. Ebenso ein Rind oder Lamm, das gestreckt oder zusammengezogen ist; zur freiwilligen Gabe kannst du es machen, aber als Gelübdeopfer wird es nicht wohlgefällig aufgenommen.

שרוע, oben 21, 18. קלוט ist nach Sifra ein Thier, dessen Klauen zusammengewachsen sind, wie bei Pferd und Esel. Onk. übersetzt יתיר וחסיר, was T. Jon. näher durch יתיר כוליא und חסר כוליא (vgl. Bechor. 39a) erklärt; aber wohl ursprünglich חסר oder יתר יד bedeutet haben mag (vgl. Bechor. 40a). Dies mag ebenfalls zur Kategorie von שרוע und קלוט gehören. — נדבה וגו׳. Unsere Bestimmung wird auffälliger Weise durch die Tradition vollständig dem einfachen Sinne entrückt und umgedeutet. Während man nach dem Schriftworte annehmen würde, man dürfe bezüglich eines שרוע וקלוט sagen: נדרי זו עולה, und nur wenn man נדרי עלי עולה gelobt hat, dürfe solches nicht als Bezahlung des Gelübdes angenommen werden; sagt die Tradition, dass שרוע וקלוט für den Altar in keiner Weise zulässig sind, sondern nur לבדק הבית (I 207); da aber ist wieder kein Unterschied zwischen נדר und נדבה und zwischen שרוע וקלוט und andern Leibesfehlern (Sifra, Temura 7b). Ramban meint, der Ausdruck נדבה wurde gewönlich bei קדשי בדק הבית gebraucht, während נדר mehr für קדשי מזבח zur Anwendung kam (vgl. aber Wessely). Wir glauben, nach der jüd. Tradition קלוט — ושור mit dem vorhergehenden v. verbinden zu müssen. ושור ושה muss deshalb vorangesetzt werden, weil vorher nur die Namen der Fehler genannt waren, (zu den Adj. שבור, תרוץ ist „Glied" zu ergänzen), שרוע וקלוט dagegen Adjectiva sind, die den Substantiven שור ושה als Attribute dienen. Da nun vor שרוע וקלוט die Worte שור ושה gesetzt werden mussten, so wurden diese beiden Fehler von den übrigen getrennt und dem Verbote לא תקריבו nachgesetzt. Das folgende נדבה — ירצה bezieht sich demnach auf alle vorher genannten Fehler. Da ferner die Thora zwischen נדר und נדבה nirgends gesetzlich unterscheidet, ja sogar Deut. 23, 24:

כאשר נדרת לה׳ א׳ נדבה vorkommt, so ist hier auch nicht der Nachdruck auf נדבה und נדר zu setzen (da diese ja keine Gegensätze bilden); vielmehr ist auf die Gegensätze תעשה und ירצה Gewicht zu legen. Die Schrift sagt: Du kannst es wohl zur Spende machen, (da es ja zu andern Zwecken des Heiligthums verwendet werden kann), aber als Gelübde wohlgefällig angenommen (d. h. auf den Altar zum ריח ניחח dargebracht) kann es nicht werden. Vielleicht steht diese Bestimmung deswegen bei שרוע וקלוט, um zu lehren, dass diese nicht מרסה sind, was um so mehr nach der Erklärung der Targg. nothwendig erscheint.

V. 24. Und Gedrücktes und Zerschlagenes und Abgerissenes und Ausgeschnittenes sollt ihr dem Ewigen nicht darbringen, und in eurem Lande sollt ihr solches nicht machen.

Es wird allgemein angenommen, dass hier von verschiedenen Arten von Castrationen die Rede ist. Ferner stimmen unsere Weisen und sämtliche jüdische Commentare darin überein, dass ובארצכם לא תעשו die Castration überhaupt verbietet. So fasst dies auch Josephus ant. 4, 8, 40 auf. Knobel und andere christl. Ausleger dagegen verstehen hier עשה als „Opfer bereiten"; wie in v. 22, sei auch hier zu לא תקריבו ein Zusatz gegeben, ובארצכם stehe im Gegensatz zu den Heidenländern, wo solches dargebracht wurde. Allein dann müsste auch לה׳ nach לא תעשו hinzugefügt werden (vgl. v. 22). Statt ובארצכם hätte dann auch besser ובמזבחי oder ובמקדשי gepasst. Baentsch meint, v. 24b sei mit v. 25 eng zusammenzunehmen, wonach zu erklären sei: „ihr dürft (derartige Thiere), weder in eurem Lande zum Opfer herrichten, noch (sie) von Fremden (kaufen und) die Speise eures Gottes von all dergleichen (castrirten) Thieren darbringen". Allein schon das מכל אלה in v. 25 beweist, dass hier nicht blos von castrirten Thieren, sondern von allen vorher v. 22—24 aufgezählten Leibesfehlern die Rede ist, während ובארצכם לא תעשו sich nur auf die Castration in v. 24 beziehen kann. Auch die Begründung כי משחתם בהם מום בם in v. 25 spricht entschieden dafür, dass dieser v. von allen Fehlern handelt und die Vorschrift hinzufügt, auch von einem Ausländer keine fehlerhaften Thiere als Opfer anzunehmen; s. zum folgenden v. Ausserdem ist schon die Absonderung der Fehler מעך וכתות ונתוק von den übrigen ein Beweis dafür, dass hier etwas Neues verboten wird. — Es ist selbstverständlich, dass das Verbot von סירוס nicht auf Palästina

beschränkt ist; בארצכם ist nur, wie der Ausdruck בדרך in der Mischna (Rosch hasch. IV, 1), ein Gegensatz zum בקדש. — Verwandt mit dem Verbote von כלאים ist das von כלאי כרמך (19. 19), da durch Vermischung verschiedener Gattungen auch die Fruchtbarkeit beeinträchtigt wird.

V. 25. Auch aus der Hand eines Fremden sollt ihr das Brot eures Gottes von all diesem nicht darbringen, denn ihr Verderbnis haftet an ihnen, ein Leibesfehler ist an ihnen, sie werden euch nicht wohlgefällig aufgenommen werden.

Wenn unser v. sich blos auf ומעוך וגו (v. 24) bezieht (vgl. Wessely), dann setzte er ebenfalls das Verbot der Castration in ובארצכם לא תעשו voraus. Da man nämlich glauben könnte, das מעוך וגו sei nur deshalb darzubringen verboten, weil man es nicht machen darf; hätte man aber diese castrirten Thiere von einem Ausländer gekauft, so dürfte man sie auch darbringen. Daher wird auch dies mit לא תקריבו — ומד verboten. Es würde demnach die Schrift hier nicht von einem Opfer, das der בן נכר darbringt, sondern nur von Opfern der Israeliten handeln. Indessen spricht das מכל אלה sowohl, als auch die Begründung כי משחתם וגו, dass unser v. von allen oben aufgezählten Leibesfehlern spricht und ומד בן נכר וגו das Verbot enthält, die fehlerhaften Opfer der נכרים darzubringen. Diese Wiederholung des Verbots für die Opfer der בני נכר war deshalb nothwendig, weil (nach der jüd. Tradition) es den Söhnen Noach's (בני נח) gestattet war, auf ihrer Bamah mit Leibesfehlern behaftete Thiere Gott als Opfer darzubringen, wenn nur kein ganzes Glied davon zerstört (מחוסר אבר) war (Temura 7a). Die Israeliten jedoch durften selbst zur Zeit, als die Privataltäre erlaubt waren, keine fehlerhaften Thiere auf einer Bamah opfern (das. und Bechor. 14b), vgl. auch oben zu v. 18. — משחתם וגו. Es wird der physische Fehler als ein משחת bezeichnet. Da nun der Ausdruck השחית gewöhnlich für moralische Entartung gebraucht wird, so dürfte wohl der מום als Symbol des משחת aufgefasst werden. Deshalb ist es vollständig gerechtfertigt, wenn unsere Weisen aus dem Ausdruck משחת die Lehre entnehmen, dass diejenigen Thiere, welche zu Verbrechen missbraucht wurden, wie נרבע ונעבד, zu Opfern unbrauchbar sind (vgl. I S. 112 f.). — לא ירצו לכם. Wenn es auch ihnen (den בני נכר) nicht verboten ist, so wird es doch euch nicht Wohlgefallen erwirken.

V. 26. Und der Ewige sprach zu Mose wie folgt: V. 27. Wenn ein Rind oder Schaf oder Ziege geboren wird, so bleibe es sieben

Tage bei seiner Mutter, und vom achten Tage an und weiter kann es als Feueropfer für den Ewigen wohlgefällig aufgenommen werden.

In die Kategorie der Fehler gehört auch das unreife Alter (מחוסר זמן), wenn das Thier noch nicht sieben Tage alt ist. עז — שור. Die Nennung aller drei Gattungen schliesst בלאים und גרמה aus; durch יולד wird יוצא דופן ausgeschlossen. — תחת אמו, die Mutter muss wenigstens eine kurze Zeit mit dem Jungen zusammengelebt haben, das schliesst ein יתום aus*). — ומיום וגו׳. Schon in der Nacht auf den achten Tag kann man es zum Opfer weihen (קדושה), aber erst am Tage kann es dargebracht werden (ירצה). Wie der Mensch zu dreissig Tagen als lebensfähig erkannt wird (יצא מתורת נפל), so ist dies beim Thiere zu acht Tagen der Fall (vgl. Sabbat 135b), s. Exod. 22, 29.

V. 28. Und ein Rind oder Schaf, — das Vieh und sein Junges sollt ihr nicht an einem Tage schlachten.

Auch am achten Tage darf nicht das Vieh zugleich mit seinem Jungen als Opfer geschlachtet werden. Noch weniger ist dies bei profanen Thieren (חולין) gestattet. Aber nur שחיטה ist verboten, weil diese Tödtung zum Zwecke der Nahrung geschieht und der Mensch dabei nicht die Grausamkeit begehen darf, Mutter (nach einigen auch Vater) und Sohn zu tödten (vgl. Deut. 22, 6f.). — ביום אחד; dabei gehört der Abend zum folgenden Tage (Mischna Chullin 5, 5).

V. 29. Und wenn ihr ein Dankopfer dem Ewigen opfert, so sollt ihr es so opfern, dass ihr Wohlgefallen für euch erwirkt. V. 30. An demselben Tage soll es gegessen werden, ihr sollt davon nichts bis zum Morgen übrig lassen; ich bin der Ewige.

Wie die Zeit für die Schlachtung, so ist auch die Zeit für das Essen des Opfers durch das Gesetz beschränkt. Oben 19, 5 ist für gewöhnliche שלמים (נדר oder נדבה) eine Zeit von zwei Tagen bestimmt worden. Hier wird für תודה festgesetzt, dass sie nur einen

*) כלאים, ein Mischling, d. ist ein Bastard von Schaf und Ziege; גרמה, eine Missgeburt, das Junge einer Ziege, das einem Lamme, oder das Junge eines Lammes, das einer Ziege ähnlich sieht; יוצא דופן, das (durch eine Operation) aus der Seite herausgekommene, also nicht durch natürliche Geburt ins Leben getretene Thier; יתום, ein verwaistes Thier, d. i. ein solches, dessen Mutter während der Geburt gestorben, so dass das Thier auch nicht einen Augenblick mit der Mutter zusammengelebt hat. Alle diese Thiere sind zum Opfer untauglich (Sifra).

Tag gegessen werden darf. Doch ist diese Vorschrift bereits in 7, 15 gegeben. Hier wird aber gelehrt, dass von vorne herein die Schlachtung nicht mit dem Gedanken verbunden sein darf, das Opfer ausserhalb der Zeit zu essen (s. I 252f.).

V. 31. Und beobachtet meine Gebote und thuet sie; ich bin der Ewige. V. 32. Und ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen, vielmehr will ich mitten unter den Kindern Israel geheiligt werden; ich, der Ewige, heilige euch, V. 33 Der euch aus dem Lande Aegypten herausgeführt hat, euch zum Gotte zu sein; ich bin der Ewige.

Am Schlusse der Heiligkeitsgesetze für die Priester wird ein Epilog zu allen Heiligkeitsgesetzen gegeben, wobei die wichtigen Vorschriften über die Heiligung des göttlichen Namens (קידוש השם) ertheilt werden. — ושמרתם וגו, eine ähnliche Ermahnung wie 18, 4; 19, 37; 20, 8; 22. — ולא תחללו וגו; das in v. 2 an die Priester gerichtete Verbot wird hier zum Schlusse ganz Israel ans Herz gelegt. Wenn dies oben speciell in Bezug auf die Reinhaltung der Heiligthümer vorgeschrieben wurde, so hat es hier einen allgemeineren Sinn. Es ist das Negative des vorhergesagten ושמרתם ועשיתם מצותי וגו. Die Nichtachtung der göttlichen Gebote ist eine Entweihung des göttlichen Namens, den diese Gebote ja tragen (מצות ה'). Dieser חלול השם tritt besonders ein, wenn die Missachtung des göttlichen Gesetzes öffentlich (בפרהסיא) geschieht. Daher wird zu dem Verbote ולא תחללו noch das Gebot ונקדשתי וגו hinzugefügt. Mitten unter den Kindern Israel will Gott als קדוש, als der Hohe und Erhabene anerkannt sein, dem alles Andere untergeordnet und dienstbar sein soll. In Sanhedr. 44 a b wird aus dem Gebote ונקדשתי die Lehre abgeleitet, dass man zur Zeit der Verfolgung (בשעת השמד), und ebenso wenn die Uebertretung בפרהסיא geschehen soll, selbst wegen der geringsten מצוה das Leben hingeben muss. Unter gewöhnlichen Verhältnissen darf man zur Rettung eines Menschenlebens jedes Gesetz übertreten, mit Ausnahme der drei Verbrechen: Götzendienst (עבודה זרה), Incest (גלוי עריות) und Mord (שפיכות דמים). Ferner wird aus ונקדשתי die Lehre entnommen, dass bei jeder דבר שבקדושה zehn grossjährige Israeliten zugegen sein müssen (Berachot 21 b). — המוציא וגו; ich habe euch aus Aegypten geführt, damit ihr mir ein heiliges Volk (גוי קדוש) sein sollt, vgl. 19, 36 und Exod. 19, 6.

c) Gesetze über die heiligen Zeiten (c. 23—25).

1) Die Festtags-Gesetze, c. 23.

Die Gesetze über die heiligen Zeiten bilden die dritte Reihe der Heiligkeitsgesetze. Die Festtagsgesetze oder die Gesetze über die heiligen Zeiten des Volkes (c. 23) eröffnen diese Gesetzesreihe; hieran schliessen sich einige zum Theil gesetzliche, zum Theil historische Episoden (c. 24), und es folgen zuletzt (c. 25) die Gesetze über Sabbat- und Jobeljahre, oder die heiligen Zeiten des Grund und Bodens von Palästina. Die Festtagsgesetze sind im Pentateuch an mehreren Stellen verzeichnet. Schon Sifre Deut. c. 127 (zum v. שמור את חדש האביב) bemerkt: בני מקומות מזכיר פ׳ מועדות בת״כ מצי סדרן בחומש המקודים מצי קרבן במשנה תורה מצי הצבור. Diese Sifre-Stelle möchten wir in folgender Weise erklären. Suchen wir vorerst den Unterschied zwischen den Festgesetzen des Lev. und denen in Num., so finden wir, dass in Levit. der eigentliche Festkalender, in Num. hingegen blos dessen Ergänzung in Bezug auf die Festopfer enthalten ist. In Lev. werden daher alle Festgesetze ausführlich vorgeschrieben mit Ausnahme derjenigen Bestimmungen, die bereits bei früherer Gelegenheit gegeben worden sind, wie die über Pesach und Mazza; hierüber wird hier nur in Kürze gesprochen. Die Opfer jedoch, die an den Festen gebracht werden sollen, sind in Lev. 23 bei jedem Feste blos mit den drei Worten והקרבתם אשה לה׳ vorgeschrieben; woraus dieses אשה bestehen soll, wird hier nicht angegeben. Unser Gesetz gibt also deutlich zu erkennen, dass man in Bezug auf die Festopfer noch eine Ergänzung zu erwarten hat. Diese wird dann auch wirklich in Numeri 28 und 29 gegeben, wo wieder die anderen Festgesetze nur kurz ὡς ἐν παρόδῳ berührt werden. Es ist allerdings eine auffällige Erscheinung, dass die Thora nicht den einfacheren Weg eingeschlagen und an der Grundstelle gleich sämtliche Festgesetze zusammengestellt hat, wobei sowohl die kurze Andeutung der Opfer in unserem Capitel, als die kurze Wiederholung der übrigen Festgesetze in Numeri erspart worden wäre. Diese Erscheinung zeigt sich auch bei anderen Gesetzen. So viel aber steht fest, dass wir in Lev. 23 den eigentlichen Festkalender zu erblicken haben. Der Festkalender wird aber von

unseren Weisen mit dem Ausdruck סדר מועדים bezeichnet. So heisst es unmittelbar nach der oben citirten Stelle in Sifre: ששמע משה סדר מועדים מסיני ואמרה לישראל וכו׳. Ebenso heisst es im Jerusch. (Erubin III Ende) אעפ״י שכתבנו לכם סדר מועדות וכו׳. Es wird also das מפני סדרן auch so verstanden werden müssen, wie מפני סדר מועדים. Sifre sagt danach: In Lev. ist der סדר מועדים, der eigentliche Festkalender, und in Num. הקרבן, das Gesetz über die Festopfer enthalten.

Im Folgenden Satz des Sifre במשנה תורה מפני הצבור haben wir (im Mag. für d. W. d. Judenth. 1876 S. 139f.) הצבור in העבור emendirt, eine Correctur, die durch die Handschrift des Midrasch haggadol bestätigt wird (vgl. mein Likkute Mechilta S. 13). — מפני העבור heisst „wegen der Intercalation", d. i. um zu lehren, dass man behufs der Regelung der Feste mitunter einen Monat in das Jahr einschalte*). Nach dem Sifre ist nämlich in dem v. שמור את חדש האביב ועשית פסח (Deut. 16, 1) die Bestimmung getroffen, dass das Pesachfest stets im Frühling gefeiert werde und zu diesem Zwecke das Mondjahr mit dem Sonnenjahr zu vereinigen sei. Solange die Festsetzung des Kalenders durch das Synedrion zu Jerusalem veranstaltet wurde, hatte man stets einen Monat eingeschaltet, so oft dies erforderlich erschien, damit das Pesachfest im Frühling und das Sukkotfest im Herbst eintreffe (vgl. hierüber noch weiter unten). Noch andere Rücksichten waren hierbei massgebend (vgl. Sanhedr. 11b und Rosch haschana 21a). Nach dem gegenwärtig bei uns geltenden Hillel'schen Kalender sind jedoch in je 19 Jahren regelmässig das 3. 6. 8. 11. 14. 17. 19. ein Schaltjahr**). Nach der einfachen Erklärung ist im Deut. das Festgesetz deshalb wiederholt worden, um die Feier der drei Hauptfeste am Centralheiligthum, dem מקום אשר יבחר, einzuschärfen. Da indessen die Versammlung des ganzen Volkes beim Centralheiligthum das Eintreffen der Feste in bestimmten Jahreszeiten zur Voraussetzung hat, so ist die Ansicht unserer Weisen, das Deut. wollte den עבור mit besonderem Nachdruck betonen, vollkommen gerechtfertigt.

*) Der Sifre vertritt hier die Lehre des R. Ismael (Sota 3a u. s.), wonach die Thora mitunter einen ganzen Gesetzesabschnitt wiederholt, um zu den früheren Vorschriften eine neue Bestimmung hinzuzufügen. In derselben Weise erklärt der Sifre auch die Wiederholung der Speisegesetze in Deut. c. 14. Vgl. mein „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim" S. 7f.

**) Wenn man daher heute wissen will, ob das Jahr ein einfaches oder ein Schaltjahr (משותח oder מעוברת) ist, so dividirt man die jüdische Jahreszahl durch 19. Ist nun der Rest: 0, 3, 6, 8, 11, 14, 17, so ist das Jahr ein Schaltjahr; sonst ist es ein einfaches Jahr.

Unsere Weisen haben jedoch nicht alle Stellen der Thora genannt, in denen von den מועדים gesprochen wird; wahrscheinlich weil ausser den Wiederholungen in den drei Stellen Lev., Num. und Deut. nach ihrer Ansicht keine einer Erklärung bedarf. Gleich beim Auszuge aus Aegypten wird ein Abschnitt über das Pesachfest offenbart, den unser Abschnitt (Lev. 23) nothwendig voraussetzt und ohne den er nicht verständlich ist. Es ist dies der Abschn. Exod. 12, 1—20. Unser cap. setzt diesen Abschnitt voraus; denn erstens wird vom ersten Monat und siebenten Monat gesprochen, ohne dass erklärt wird, welches der erste Monat sei. Es wird also auf Exod. 12, 2 החדש הזה לכם וגו Bezug genommen. Zweitens wird hier v. 5 ohne nähere Bestimmung das פסח-Opfer genannt. Was dies für ein Opfer sei, erfahren wir nur aus Exod. 12, 3ff. Drittens wird hier v. 6 beim חג המצות weder das Verbot, Gesäuertes zu essen, noch die Strafe für dessen Uebertretung erwähnt, während beim Versöhnungstag nicht nur das Fasten geboten, sondern auch dem Uebertreter dieses Gebotes die כרת-Strafe angedroht wird. Es ist also nothwendig anzunehmen, dass Exod. 12, 15ff. unserem Abschnitt vorausgegangen. Viertens wird in unserem cap. beim Sabbat und Versöhnungstag jedes Werk (כל מלאכה) untersagt, während an den Feiertagen nur das Arbeits-Werk (מלאכת עבודה) verboten wird. Wir werden letzteres weiter näher erklären. So viel ist beim ersten Anblick klar, dass die Stelle, wo blos מלאכת עבודה verboten wird, auf Exod. 12, 16 Bezug nimmt, wo sich hierzu die bestimmte und deutliche Erklärung findet: אך אשר יאכל לכל נפש וגו. Unser cap. setzt also nothwendig Exod. 12 voraus.

Ausser Exod. 12, 1—20 existirt noch ein Festabschnitt, der über den Versöhnungstag, Levit. 16. Dieser Abschnitt wird erst nach dem Tode der Söhne Aarons, also nach Errichtung der Stiftshütte, offenbart; es ist also ein Stiftshütten-Gesetz. In unserem cap. 23 wird ebenfalls in vv. 26—32 ein Gesetz über den Versöhnungstag gegeben. Es fragt sich nun, welchem dieser beiden Abschnitte die Priorität zuzuerkennen ist. Wir glauben mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen, dass unser Gesetz (c. 23) ein Sinai-Gestz und demnach vor cap. 16 offenbart worden ist. Unser Versöhnungstags-Gesetz nimmt auf kein anderes Gesetz Bezug. Es erwartet allerdings noch eine Ergänzung, welche die Festopfer dieses Tages näher bestimmen soll, da diese hier nur kurz mit den Worten והקרבתם אשה לה' angedeutet werden; allein dies ist ja bei den anderen Festgesetzen auch der Fall, immer begnügt sich die Schrift hinsichtlich

der Festopfer mit einer kurzen Andeutung. Das Versöhnungstags-Gesetz hat indessen ausser der Ergänzung in Numeri noch in Lev. 16 ein anderes Supplement erhalten. Dass aber unser Versöhnungstags-Gesetz auf dem Sinai offenbart und Lev. 16 als dessen Ergänzung zu betrachten ist, lässt sich zuerst dadurch beweisen, dass in unserem cap. beim Versöhnungstag die Gebote zu fasten und die Arbeit zu unterlassen vorgeschrieben und auf deren Uebertretung כרת-Strafe gesetzt wird, während c. 16 blos die Gebote, aber nicht die Strafen für deren Uebertretung enthält; gerade so wie das ergänzende Gesetz in Num. 29. Zwischen dem Pesachgesetze unseres Abschnittes und dem von Exod. 12 ist, wie oben bemerkt, das Verhältnis umgekehrt. Da ist unserem cap. das ausführlichere Gesetz (Exod. 12) vorangegangen; daher konnte hier die Strafandrohung unterbleiben; beim Versöhnungstag dagegen ist unser Gesetz das erste, die Gebote sind daher gerade an dieser Stelle mit der Strafandrohung mitgetheilt. Einen zweiten Beweis, dass unser Gesetz bereits auf dem Sinai offenbart worden ist, bietet c. 25, v. 9. Cap. 25, welches das Brachjahr- und Jobelgesetz enthält, ist laut der Ueberschrift (וידבר ד׳ אל משה בהר סיני וגו׳) auf dem Berge Sinai gegeben worden. Nun heisst es daselbst v. 9: בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפרים וגו׳. Dieser Vers setzt voraus, dass der יום הכפרים bereits angeordnet worden, denn ביום הכפרים will offenbar die Zeit derart bestimmen, dass diesbezüglich kein Irrthum möglich sei, setzt also die bereits erfolgte Offenbarung des Gesetzes über den Versöhnungstag voraus. Dazu kommt noch, dass der Ausdruck יום הכפרים mit 23, 27 u. 28 übereinstimmt. Ausserdem setzt noch der auf dem Sinai offenbarte Abschnitt Exod. 30, 1—16 den Versöhnungstag voraus, wenn auch das dort erwähnte חמאת הכפרים noch unbestimmt ist und auf eine nähere Erklärung wartet, die erst in Lev. 16 gegeben wird.

Andere Stellen, wo, wenn auch nur in Kürze, von den Festen gehandelt wird, sind der Schluss des Bundesbuches Exod. 23,14—18 und dessen Wiederholung 34, 18—23. An diesen Stellen befindet sich ein Gebot über die Festtage, das sonst, Deut. ausgenommen, nirgends vorkommt, die Vorschrift an den drei Festzeiten, die sich von den anderen durch den Namen חגים unterscheiden, beim Centralheiligthum (34,24) vor Gott zu erscheinen. Diese Vorschrift hängt mit dem Gesetze über die Einheit des Heiligthums zusammen. Denn muss man das Pesachopfer in das gemeinsame Heiligthum bringen, so ist es gewiss nothwendig, dass man zu dieser Zeit vor dem Herrn erscheine, was aber für das

eine Fest gilt, muss auch für die anderen gelten. Dass man nun am Pesach beim Heiligthum erscheinen müsse, wird zwar in Lev. 23 nicht vorgeschrieben, wird aber durch חג המצות (v. 6) als bekannt vorausgesetzt. Wenn daher Knobel und Andere behaupten, unser Gesetz wisse nichts davon, dass man am Feste zum Heiligthum wallfahren soll, und diese Sitte sei erst in Salomo's Zeit aufgekommen, so ist dies gar nicht begründet, denn würde man aus dem Schweigen unseres Gesetzes beweisen wollen, dass die Grundschrift (P bei Wellh.) das Wallfahren nicht gebietet, so würde man zu viel beweisen, nämlich dass man (nach P) auch das Pesach überall opfern könne, während doch von den Kritikern allgemein zugestanden wird, dass nach P kein Opfer ausserhalb der Stiftshütte dargebracht werden dürfe. Es ist also nothwendig anzunehmen, dass die Vorschrift vom Wallfahren deshalb hier nicht vorkommt, weil Exod. 23 vor unserem Cap. offenbart wurde, und die dort enthaltenen Vorschriften hier nicht wiederholt werden, wie dies ja auch bei den in Exod. 12 verkündigten Vorschriften der Fall ist. Es ist übrigens jetzt unter den Auslegern über diesen Punkt keine Meinungsverschiedenheit zu finden; es wird allgemein angenommen, dass die Festgesetze in Exod. 23 älter sind, als die in Lev. 23.

Dieser Umstand, dass, trotzdem die Wallfahrt in unserem Gesetze nirgends geboten, dieselbe dennoch als selbstverständlich vorausgesetzt wird, ist höchst lehrreich, einerseits für die Bestimmung des Alters unseres Gesetzes, andererseits für die Erkenntnis des Zusammenhangs der verschiedenen Festgesetze. Es ist nämlich betreffs des Pesachfestes noch ein höchst merkwürdiger Umstand zu beachten. Im Deut. (16, 5—7) wird mit besonderem Nachdruck die Feier des Pesach am Centralheiligthum eingeschärft. „Du darfst nicht das Pesach schlachten in einer deiner Städte, die der Ewige dein Gott dir gibt; sondern an der Stätte, die der Ewige dein Gott erwählen wird, seinen Namen dort thronen zu lassen, dort sollst du das Pesachopfer bereiten . . . .“ Dagegen wird in Exod. 12 verordnet, das Pesachopfer in den Häusern zu schlachten und dessen Blut an die beiden Pfosten und an die Oberschwelle zu streichen. Da nun unser Festgesetz (Lev. 23) auf jene Stelle Bezug nimmt (oben S. 119), so würde dem ersten Anscheine nach das hier in v. 5 genannte Pesach ebenfalls ein häusliches Opfer sein. Diese Annahme ist aber schon deshalb unmöglich, weil das damit zusammenhängende Mazzotfest (v. 6) als חג nothwendig die Feier beim Heiligthum fordert (vgl. v. 40 f.). Warum aber wird nicht die Forder-

der Festopfer mit einer kurzen Andeutung.
Gesetz hat indessen ausser der Ergänzung i
16 ein anderes Supplement erhalten. I
söhnungstags-Gesetz auf dem Sinai offenbart
Ergänzung zu betrachten ist, lässt sich zu
dass in unserem cap. beim Versöhnungstag
und die Arbeit zu unterlassen vorgeschriebe
tretung כרת-Strafe gesetzt wird, während
aber nicht die Strafen für deren Uebertre
wie das ergänzende Gesetz in Num. 29.
gesetze unseres Abschnittes und dem von
bemerkt, das Verhältnis umgekehrt. Da is
führlichere Gesetz (Exod. 12) vorangegan
die Strafandrohung unterbleiben; beim Ver
unser Gesetz das erste, die Gebote sind
Stelle mit der Strafandrohung mitgetheilt.
dass unser Gesetz bereits auf dem Sina
bietet c. 25, v. 9. Cap. 25, welches das P
enthält, ist laut der Ueberschrift (סיני וגו
dem Berge Sinai gegeben worden. Nun
בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפרים וגו׳. I
dass der יום הכפרים bereits angeordnet wor
offenbar die Zeit derart bestimmen, dass d
möglich sei, setzt also die bereits erfol
setzes über den Versöhnungstag voraus.
der Ausdruck יום הכפרים mit 23, 27 u. 2
dem setzt noch der auf dem Sinai of
30, 1—16 den Versöhnungstag voraus, wei
תמאת הכפרים noch unbestimmt ist und a
wartet, die erst in Lev. 16 gegeben wir

Andere Stellen, wo, wenn auch nu
gehandelt wird, sind der Schluss des Bun
und dessen Wiederholung 34, 18—23. An
ein Gebot über die Festtage, das sonst, De
vorkommt, die Vorschrift an den drei Festze
durch den Namen חגים unterscheiden, beim
Gott zu erscheinen. Diese Vorschrift häng
Einheit des Heiligthums zusammen. Denn
das gemeinsame Heiligthum bringen, so is
man zu dieser Zeit vor dem Herrn e

ı. 9, 1—14), worin zugleich der-
: zu machen unterlassen hat, als
das dabei stehende Datum aus-
des zweiten Jahres des Auszuges
Dagegen ist der Abschnitt über
alls später als Lev. 23, ja auch
len. Beide letzteren werden in
. 26 wird auf Lev. 23, 16 und in
genommen. Ausser den Gesetzen
noch zum Theil die anderen am
Kürze wiederholt, wobei überall
ıgesetzt wird. Nach unseren
erst im 40. Jahre des Wüsten-
den.**)
lenachot 85b die meisten Tannaim
chenfeste der Ansicht, שכל האמור
בחומש הפקו, die in Num. gebotenen
Wüste dar, die von Lev. dagegen
iga 6b heisst es ferner: עולת תמיד
העשויה בדר סיני ר״א אומר מעשיה נאמרו בס
r Weisen ist ersichtlich, dass so-
) als auch die Festopfer nach Er-
n Israeliten dargebracht werden
l geboten, gleich nach Erbauung
zubringen, und Lev. 9, 17 wird die
hlt. Ebenso deutlich ist aus Lev. 23
והקרבתם אשה auch in der Wüste an
lte. Denn in v. 9ff. wird ein Opfer
heiligen Lande dargebracht werden
lich dabei bestimmt: כי תבאו אל הארץ,

beim Pesach des zweiten Jahres auf die Unter-
rafe gesetzt wird, scheint darin zu liegen, dass
n Jahres beim Heiligthum bereitet worden, was
n Bestimmung ersichtlich ist, dass derjenige, der
iligthume, sich befindet, das Pesach am 14. des 2.
sollte aber nur die Unterlassung des Pesachopfers
werden, nicht aber die blosse Vernach-
ten Jahre geboten war.
צו את בני ישראל ועו את קרבני לחמי
לפי שהוא אומר אשר יצא לצבותם

ung gestellt, dass, nachdem das Heiligthum errichtet ward, das Pesach im Heiligthum geopfert werden müsste? Einfach weil, nachdem in Lev. 17, 1 ff und 8 f. bei Todesstrafe verboten wird, irgend ein Opfer ausserhalb der Stiftshütte zu schlachten oder darzubringen, dies auch vom Pesach als selbstverständlich gilt. Der Leser unseres Capitels weiss also, dass sowohl das Pesach in v. 5 als auch die Gelübdespenden in v. 38 in das einzige Heiligthum zu bringen sind. Die Wallfahrt dahin ist dabei ebenfalls stillschweigend, als bereits im Bundesbuch verordnet, vorausgesetzt. Es folgt daraus die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Gesetzgebungen, die nach den Kritikern unabhängig von einander zu verschiedenen Zeiten entstanden sein sollen (vgl. noch hierüber „Die wichtigsten Inst. gegen Graf-Wellh." S. 5—9). Wir wollen nun hier festgestellt haben, dass Exod. 23 nicht nur älter als Lev. 23 ist, sondern auch von diesem Festgesetze vorausgesetzt und dass nur mit Rücksicht auf Exod. 23 die Wallfahrt zum Heiligthum an den drei Hauptfesten nicht angeordnet wird.

So gewiss es aber ist, dass das kurze Festgesetz im Bundesbuche (Exod. 23) unserem Abschnitte Lev. 23 vorausgegangen, so entschieden behaupten wir, dass die Wiederholung der Gesetze des Bundesbuches, Exod. 34, 18—25, erst später als Lev. 23 offenbart wurde, als Mose zum zweiten Male auf den Sinai stieg, während unser Festgesetz mit grösster Wahrscheinlichkeit in den ersten 40 Tagen gegeben wurde. Das Wochenfest, das im ersten Bundesbuche (Exod. 23, 16) חג הקציר genannt wird, erhält bei der Erneuerung des Bundes (Exod. 34, 22) den Namen חג שבעות, ebenso wie im Deut. 16, 10, offenbar, weil inzwischen das Gesetz über die Zählung der sieben Wochen (Lev. 23, 15 ff.) erlassen worden war. Auch das בכורי קציר חטים in Exod. 34, 22 weist auf das in Lev. 23, 17 gebotene Erstlingsopfer hin, während das בכורי מעשיך in Exod. 23, 16 unbestimmt und allgemein gehalten ist. Wenn endlich in Exod. 34, 22 beim Hüttenfeste (gewiss mit Absicht, Dillm.) תקופת השנה anstatt des בצאת השנה in Exod. 23, 16 gebraucht wird, so ist sicherlich darauf Rücksicht genommen, dass in dem Festkalender von Lev. 23 das Jahr im Frühling endigt. — Wenn ich mich mit meiner Behauptung der Priorität von Lev. 23 vor Exod. 34 im Widerspruch mit sämtlichen Kritikern befinde, so glaube ich, dass diese Ansicht dafür desto mehr mit den Textangaben der heil. Schrift übereinstimmt.

Das Gesetz über פסח שני (Num. 9, 1—14), worin zugleich derjenige, der ohne Grund das Pesach zu machen unterlassen hat, als כרת-schuldig erklärt wird, ist, wie das dabei stehende Datum ausdrücklich bestimmt, am 14. Nisan des zweiten Jahres des Auszuges aus Aegypten gegeben worden.*) Dagegen ist der Abschnitt über die Festopfer Num. 28—29 jedenfalls später als Lev. 23, ja auch später als Lev. 16 offenbart worden. Beide letzteren werden in jenem vorausgesetzt. In Num. 28, 26 wird auf Lev. 23, 16 und in Num. 29, 11 auf Lev. 16 Bezug genommen. Ausser den Gesetzen über die Festopfer werden dort noch zum Theil die anderen am Feste geltenden Vorschriften in Kürze wiederholt, wobei überall ein ausführlicheres Gesetz vorausgesetzt wird. Nach unseren Weisen im Sifre ist Num. 28—29 erst im 40. Jahre des Wüstenzuges den Israeliten geboten worden.**)

Nichtsdestoweniger sind in Menachot 85b die meisten Tannaim in Bezug auf die Opfer am Wochenfeste der Ansicht, שכל האמור בתומש המקודים קרבו ישראל במדבר והאמור בת"כ וכו', die in Num. gebotenen Opfer brachte man auch in der Wüste dar, die von Lev. dagegen erst im heiligen Lande. In Chagiga 6b heisst es ferner: עולת תמיד העשויה בדר סיני ר"א אומר מעשיה נאמרו בסיני והיא עצמה לא קרבה ר"ע קרבה ושוב לא פסקה. Aus diesen Worten unserer Weisen ist ersichtlich, dass sowohl das tägliche Ganzopfer (תמיד) als auch die Festopfer nach Erbauung der Stiftshütte von den Israeliten dargebracht werden sollten. In Exod. 29, 38 f. wird geboten, gleich nach Erbauung der Stiftshütte das Tamid darzubringen, und Lev. 9, 17 wird die Ausführung dieses Befehles erzählt. Ebenso deutlich ist aus Lev. 23 zu ersehen, dass das Gebot והקרבתם אשה auch in der Wüste an jedem Feste erfüllt werden sollte. Denn in v. 9ff. wird ein Opfer vorgeschrieben, das erst im heiligen Lande dargebracht werden konnte, und da wird ausdrücklich dabei bestimmt: כי תבאו אל הארץ,

*) Der Grund, warum erst beim Pesach des zweiten Jahres auf die Unterlassung dieses Opfers die כרת-Strafe gesetzt wird, scheint darin zu liegen, dass erst das Pesachopfer des zweiten Jahres beim Heiligthum bereitet worden, was schon aus der dort befindlichen Bestimmung ersichtlich ist, dass derjenige, der בדרך רחוקה, d. i. fern vom Heiligthume, sich befindet, das Pesach am 14. des 2. Monats bereiten solle. Nun sollte aber nur die Unterlassung des Pesachopfers beim Centralheiligthum schwer bestraft werden, nicht aber die blosse Vernachlässigung der häuslichen Feier, wie sie im ersten Jahre geboten war.

**) In Sifre Num. 142 heisst es: צו את בני ישראל וגו' את קרבני לחמי למה נאמר לפי שהוא אומר אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם וגו' אמר לו הקב"ה וכי עך שאתה מפקדני על בני פקוד בני עלי לכך נאמר צו את בני ישראל.

woraus doch zu schliessen, dass die andern Opfer, die mit den Worten והקרבתם אשה לה' angeordnet werden und denen nicht die Klausel כי תבאו אל הארץ beigefügt ist, schon in der Wüste darzubringen waren. Es wird auch ausdrücklich erzählt, dass Aaron am Versöhnungstage die gebotenen Opfer dargebracht hatte (Lev. 16, 34, vgl. auch I 459 f.). Man könnte für das Schabuotfest eine Ausnahme vermuthen, da bei diesem die Opfer nur für die spätere Zeit im heiligen Lande vorgeschrieben werden. Doch würde dieser Umstand zu viel beweisen, nämlich dass in der Wüste nicht einmal das Schabuotfest gefeiert wurde, welche Annahme auf viele Schwierigkeiten stösst und sehr unwahrscheinlich ist. Wir werden daher mit unsern Weisen annehmen, dass in der Wüste nicht nur das Schabuotfest gefeiert, sondern auch die Opfer, die in Num. verzeichnet sind, an demselben dargebracht wurden. Die Frage, warum das Wochenfest nicht für den Aufenthalt in der Wüste, sondern erst für die Zeit des Einzuges in das heilige Land geboten wird, soll bei der betreffenden Stelle beantwortet werden.

Dass also die Festopfer für den Aufenthalt in der Wüste geboten wurden, ist sicher; ob sie aber auch immer dargebracht wurden, ist fraglich. Amos scheint dies mit den Worten הזבחים ומנחה הגשתם וגו (Am. 5, 25) verneinen zu wollen. Nach ihm scheinen die Israeliten die 40 Jahre, (die aber nur von der Zeit der Verwerfung zu zählen und genau genommen nur 38 Jahre sind) keine Opfer dargebracht zu haben (vgl. I 266). Anfangs mögen wohl alle Opfer dargebracht worden sein. Doch bald wurde Israel verworfen, und das ganze Geschlecht sollte 40 Jahre in der Wüste umherirren und da aussterben. Während dieser Zeit mögen die Opfer nach und nach aufgehört haben. Vielleicht fehlte es auch an Opferthieren, oder es mag das Volk sich an verschiedenen Orten zerstreut und nach alter Sitte auf Anhöhen geopfert haben, wofür Deut. 12, 8 nach der von Ibn-Esra das. gegebenen Erklärung zeugt. Immerhin hat die praktische Ausübung der Festopfergesetze eine lange Unterbrechung erlitten. Sie sollten nach der Besitznahme des heiligen Landes wieder eingeführt werden und die Schrift findet es für nöthig, diese Gesetze, die bisher nur mündlich den Priestern überliefert waren, kurz vor dem Einzuge in das Land schriftlich aufzeichnen zu lassen.

Die Festgesetze des Pentateuchs sind nach obiger Auseinandersetzung in folgender Ordnung entstanden. Das erste Gesetz über das Pesachopfer und das Pesachfest wurde gleich beim Auszug aus Aegypten erlassen (Exod. 12, 1—28; 43—50; 13, 1—10);

darauf folgte das Festgesetz im Bundesbuche (Exod. 23, 14—18), dann während des 40 tägigen Aufenthalts auf dem Sinai das Gesetz Lev. 23. Die Festopfer werden da nur angedeutet (mit והקרבתם אשה) und der mündlichen Belehrung vorbehalten. Beim zweiten 40tägigen Aufenthalte auf dem Sinai wurden die Festgesetze des Bundesbuches wiederholt (Exod. 34, 18—25). Am Tage der Einweihung der Stiftshütte nach dem Tode der Söhne Aarons wurde Lev. 16, das cap. über die Opfer des Versöhnungstages, offenbart. Am darauffolgenden 14. Nissan ward das Gesetz vom פסח שני (Num. 9, 1—14) gegeben. Im 40. Jahre ist Num. 28—29, das Festopfergesetz (das bisher nur als mündliche Lehre bestanden hat) aufgezeichnet worden. Später, aber noch in demselben Jahre, schrieb Mose die Fest-Gesetzgebung von Deut. 16 und das Gebot der Festversammlung in Deut. 31, 10—13. Wir haben hierbei die Gesetze über den Sabbat nicht berücksichtigt, denn der Sabbat wird, wie wir später sehen werden, nicht מועד genannt, gehört also nicht zu den Festtagen im engeren Sinne.

Die Festtage im engeren Sinne, מועדים, bei unseren Weisen ימים טובים und in den Gebeten auch זמנים genannt, sind solche heilige Zeiten, die nur einmal im Jahre gefeiert werden. מועד, von יעד, bestimmen, bedeutet, sowohl einen bestimmten Ort (I 105), wie אוהל מועד, למועד דוד (1. Sam. 20, 38) als auch eine bestimmte Zeit, wie למועד אשוב אליך (Genes. 18, 14). Dies Wort kann daher im weiteren Sinne jede bestimmte Zeit bezeichnen; auch die Zeit der Darbringung des Tamid wird מועד genannt, Num. 28, 2: תשמרו להקריב לי במועדו; ebenso das Sabbat-Jahr, במועד שנת השמיטה (Deut. 31, 10). Im engeren Sinne jedoch wird das Wort nur zur Bezeichnung derjenigen zur Feier bestimmten Zeiten gebraucht, die nur einmal jedes Jahr wiederkehren; der wöchentliche Sabbat und der Neumondstag werden daher nicht מועדים genannt. In unserem Abschnitte ist nur von den מועדים im engeren Sinne die Rede. Einen noch engeren Begriff bezeichnet der Ausdruck חג (vgl. hierüber zu חג המצות in v. 6). Dieser Name begreift nur diejenigen Zeiten in sich, die zur Fest-Wallfahrt bestimmt sind. Unter den מועדים werden nur drei zugleich חגים genannt: חג המצות, חג השבועות und חג הסכות.

Obgleich der Sabbat nicht zu den מועדים im engeren Sinne gehört, so werden doch umgekehrt manche Tage der מועדים Sabbate genannt, diejenigen Tage der Festzeiten nämlich, die gleich dem Sabbat durch Einstellung der täglichen Arbeit auszuzeichnen sind. Unsere Weisen nennen diejenigen Tage der מועדים, die nicht zugleich

Sabbate sind, חול המועד; es dürften demnach die Ruhe-Moëd-Tage שבתות המועד heissen (Ausführliches zu ממחרת השבת in v. 11). Es ist gewiss nicht zufällig, dass diese Moëd-Sabbate des Jahres gerade sieben an der Zahl sind, wovon an 6 Tagen blos die Dienst-Werke (מלאכת עבודה) und ohne Strafandrohung verboten worden, während an einem Moëd-Sabbat, dem Versöhnungstage, jede Arbeit bei כרת-Strafe verboten ist. Als wollte die Thora gleich vom Anbeginn gegen alle die Versuche der neueren Kritik, ein oder mehrere Feste für jüngeren Ursprungs zu erklären, Protest einlegen, ist die Zahl der heiligsten Feste auf sieben normirt worden, so dass jede Wegnahme von dieser heiligen Zahl sogleich als Zerstörung einer mit weisem Plan entworfenen heiligen Gesetzordnung erkannt werden soll. Namentlich ist das Fest des 1. Tischri, das Versöhnungsfest und der achte Azerettag von älteren und neueren Kritikern (Watke, Graf, Merx, Geiger, Zunz, Wellhausen, Kuenen) für jüngeren Ursprungs oder gar für nachexilisch erklärt worden. Wir werden, abgesehen von dem eben Bemerkten, bei der betreffenden Stelle sehen, auf welche Gründe sie sich stützen und die Nichtigkeit derselben darlegen.

Ausserdem dass die Gesamtzahl der heiligsten Festtage sieben beträgt, thut sich noch in anderer Weise die Normirung der Feste nach der Siebenzahl kund. Die meisten Feste fallen in den siebenten Monat; die Feste von länger als eintägiger Dauer währen sieben Tage. Das Wochenfest wird 7 mal 7 Tage nach dem ersten Pesach-Tage gefeiert, (vgl. zu v. 11). Bei den Festopfern zeigt sich auch neben der Eins und der Zwei vorzüglich die Siebenzahl. Am Pesach-, Wochen-, Neujahr-, Versöhnungs- und Azeret-Feste werden immer כבשים בני שנה שבעה geopfert (am Schabuot und Neujahr zweimal). An den 7 Tagen des Hüttenfestes werden jeden Tag 2 mal 7 Lämmer dargebracht. Die Zahl der Stiere an diesem Feste ist 10 mal 7, nach einer fallenden Progression von 7 Gliedern, deren letztes Glied wieder 7 beträgt. Bei den anderen heiligen Zeiten zeigt sich auch überall die Siebenzahl. Jeder siebente Tag ist Sabbat, der siebente Neumond ist besonders heilig, jedes siebente Jahr שמיטה, nach 7 mal 7 Jahren Jobel.*)

*) Nimmt man alle besonders markirten Zeiten des Jahres zusammen (ich zähle zu diesen Zeiten: 1) alle Fest-Tage 18 an Zahl; 2) die Tage zwischen Pesach und Schabuot, 48 an Zahl, indem diese Tage gezählt werden und Schabuot als Schlussfest (עצרת) des Pesach betrachtet wird, und so die 48 Tage als Zwischentage des Pesachfestes und Schabuotfestes betrachtet werden können.

Sowie die Festtage formal sich an den Sabbat anlehnen, so stehen sie auch material mit demselben in naher Beziehung. Die Einsetzung des Sabbats datirt von der Schöpfung. Nachdem Gott in sechs Tagen das All hervorgebracht hatte, segnete und heiligte er den siebenten Tag. Der Mensch nun, der nach den sechs Arbeitstagen den siebenten Tag als heiligen Ruhetag feiert, legt damit das Bekenntnis ab, dass er Gott als den Schöpfer und Herrn des Alls anerkennt. Hat man aber durch die Feier des Sabbats Gott als Schöpfer gepriesen, so bedarf es noch der Anerkennung Gottes als denjenigen, der Israel eine besondere Fürsorge zugewendet, es befreit, auserwählt und stets geleitet hat. Dies geschieht durch die Feier der Festtage. Die Feste sind einerseits an natürliche frohe Ereignisse des Jahres (Anfang der Ernte, Schluss der Ernte, Einsammlung der Früchte) geknüpft, andererseits sollen sie auch das Andenken an historische Facta erhalten, an den Auszug aus Aegypten, die Geseztgebung am Sinai, die Erhaltung Israels in der Wüste. (Der siebente Neumond und der Versöhnungstag sollen vorläufig nicht in Betracht gezogen werden). Diese beiden Tendenzen der Festtage stehen keineswegs mit einander im Widerspruch, wie eine oberflächliche Anschauung zu finden vermeinte, sondern sind enge mit einander verknüpft. Gerade zu der Zeit, da Israel sich über seinen materiellen Wohlstand und Segen freut, sollten ihm, nach dem weisen Plan der göttlichen Gesetzgebung, diejenigen historischen Ereignisse ins Gedächtnis gerufen werden, die es daran erinnern, dass es nicht durch die eigene Kraft, sondern durch Gottes Beistand dieses Vermögen erworben (מצה), dass es noch ein höheres Gut als dieses Vermögen zu bewahren und zu pflegen hat (שבועות) und dass es nur durch Stellung unter den Schutz Gottes sich seines Besitzes freuen kann (סכות). Es hat daher die göttliche Vorsehung diejenigen hervorragenden geschichtlichen Ereignisse, an welche Israel in seiner Freudezeit stets erinnert werden soll, gerade in solchen Zeiten des Jahres eintreten lassen, in denen zugleich natürliche Erscheinungen zur Festesfeier auffordern, damit so die Naturfeste und die geschichtlichen Feste zusammenfallen und Israel bei der Betrachtung der Natur nicht, wie die

---

8) Die Neumondtage, nach Abzug von den bereits in den bisherigen Zahlen enthaltenen איר, סיון und תשרי noch 9 an Zahl) so erhalten wir die Zahl 70. Die Sabbate sind dabei nicht gezählt, da deren Zahl sich nicht bestimmen lässt. Selbstverständlich lege ich auf die bei dieser Zählung gewonnene Zahl kein grosses Gewicht.

Heiden, bei dieser Natur stehen bleiben und sie vergöttern, sondern vielmehr an den erinnert werden soll, der als Herr und Urheber dieser Natur einst, die Schranken der Naturgesetze durchbrechend, sich in seiner Allmacht wunderthätig gezeigt hat.

Aeltere und neuere Kritiker (vgl. z. B. Wellh. Gesch. Isr. S. 104 f.) wollen allerdings in dieser Beziehung eine Differenz zwischen den verschiedenen im Pent. enthaltenen Gesetzgebungen schon dadurch beweisen, dass in dem Priestercodex (PC) die Feste nach Monatstagen fixirt sind, während nach den Gesetzen in den Bundesbüchern (JE) und im Deut. die Feste nicht an bestimmten Monatstagen, sondern nur Ostern im Aehrenmonate, Pfingsten nach der Weizenernte und Laubhütten im Herbst gefeiert werden sollen. — Doch ist es unmöglich anzunehmen, dass die Feste nach JE und Deut. gar nicht genau fixirt waren, wonach der Eine heute und der Andere morgen das Pesachfest feiern konnte. Mit Recht sagt Dillmann (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1881 S. 932): „Zum Zwecke gemeinsamer und gleichzeitiger Festfeier musste auch eine feste kalendarische Ordnung Bedürfnis werden." Abgesehen von allem Anderen spricht der Wortlaut der Schrift in Exod. 13,3 Deut. 16,3; 6, wo bestimmt geboten wird, des Tages des Auszuges aus Aegypten zu gedenken und ihn zu feiern, dass das Pesachfest von Allen gleichzeitig an einem bestimmten Tage gefeiert wurde. Das Arbeitsverbot am siebenten Pesachtage (Deut. 16, 8; vgl. Exod. 13, 6) zeigt auch entschieden, dass dieser Tag für alle Israeliten ein und derselbe und fest bestimmt war, wie der Sabbat und der Neumondstag (Amos 8, 5).

Der Grund, warum im PC die Feste nach Monatstagen, sonst aber nur nach Jahreszeiten bestimmt sind, dürfte wohl folgender sein. Es ist nicht zweifelhaft, dass die Israeliten schon in den ältesten Zeiten nach Mondmonaten gerechnet haben. Dafür spricht schon, wie Dillm. (l. c. S. 929) bemerkt, der bei ihnen vorherrschende Sprachgebrauch חדש für Monat.*) Daraus geht sicher hervor, dass ihnen von Haus aus Mondmonate geläufiger waren, wie dies bei nichtansässigen Völkern an sich das natürlichste ist und auch bei den Wüstenarabern der Fall war. Dafür spricht auch die Neumondsfeier, welche zu allen Zeiten bei ihnen in regelmässiger

*) Die Phöniken hatten den Ausdruck חדש für Monat nicht, noch auch die anderen semitischen Völker; wo die Phöniken חדש gebrauchen, da hat es immer noch seine volle ursprüngliche Bedeutung „neues Licht, Neumond". Seine Anwendung für „Monat" ist eine Neuerung Seitens der Israeliten (Dillm. l. c.).

Uebung war (vgl. 1. Sam. 20, 5; Am. 8, 5; Hos. 2, 13; Jes. 1, 13 f. u. s. w.). Andererseits zeigt aber die Bestimmung der Feste nach den Jahreszeiten, dass in Israel das Sonnenjahr eingeführt war, was ja bei einem Ackerbau treibenden Volke ganz natürlich erscheint.*) Auch der PC muss nach Sonnenjahren rechnen, da er ja sonst nicht gebieten könnte, am Pesach das Omer darzubringen (s. zu v. 11) und Sukkot im siebenten Monat und zugleich während der Lese zu feiern (v. 39 ff., vgl. Neh. 8, 14 ff.) Es muss also zugegeben werden, dass ungefähr alle drei Jahre durch Intercalation eines Monats das Mondjahr mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wurde (ob. S. 118). Im bürgerlichen Leben, besonders beim Ackerbau treibenden Volke, mag aber das Sonnenjahr ohne Rücksicht auf die Mondmonate, ebenso wie jetzt bei uns, in 12 Theile zu 30 und 31 Tagen eingetheilt gewesen sein, wovon jeder Theil den Namen „Monat" führte. Diese ökonomischen Monate, die stets in dieselbe Jahreszeit fielen, führten nach dieser besondere Namen: „Abib, Siw, Ethanim, Bul"**) (vgl. Raschi zu Sanhedrin 13b s. v. שמור את חדש האביב), während die Mondmonate nur mit Ordnungszahlen, „erster, zweiter, dritter Monat" benannt waren.

Die Festsetzung des religiösen Kalenders lag den religiösen Häuptern des Volkes oder den Priestern ob, und sie mussten vorzüglich darauf achten, dass der 15. des ersten Monats, als der Anfang des Pesachfestes, in den Monat Abib, als den Monat der Gerstenreife, falle, was gewöhnlich zur Folge hatte, dass auch alle übrigen Feste in der vom Gesetze geforderten Jahreszeit eintrafen. Fiel aber der 15. des ersten Monats vor dem 1. Abib, so musste ein Mondmonat eingeschaltet werden.***) Der 15. des ersten Mond-

*) Auch die Kanaanäer hatten bürgerliche Sonnenmonate, die sie ירחים nannten, und rechneten einen Monat gewöhnlich zu 30 Tagen (Dillm. l. c.; vgl. Credner, Comment. zu Joël S. 210).

**) Zwei der althebräischen Monatsnamen sind in phönikisch-cyprischen Inschriften wieder gefunden, nämlich בל in der Inschrift des Eschmunazar und in cyprischen Inschriften (Corpus Inscript. Sem. I, 1 Nr. 8 u. 10 u. 90 p. 18 ff. u. 36 u. 107) und ירח איתנם in einer später entdeckten cyprischen Inschr. (das. Nr, 86a p. 98f.) — es waren also wohl kanaanäische Namen (vgl. aber Derenburg in Rev. Des Et. J. 1881 p. 124 ff.). Auch bei אביב ist es so. Dass dies nur mit Artikel und nur in Verbindung mit חדש zu belegen, auch seine Bedeutung noch ganz durchsichtig ist, hindert nicht, dass es auch schon Monatsnamen gewesen sein kann; der Fall ist nicht anders als bei איתנם (1. Kön. 8, 2). — בול Regenmonat, זיו Blumenmonat, איתנים der Monat der perennirenden Ströme (Dillm. l. c. S. 925).

***) Im Seder Olam (c. 26) wird ein solches Schaltjahr im B. Ezechiel nach-

monats konnte sonach der 1. bis 30. Abib sein. Da nun beim Volke die ökonomische Jahresrechnung gebräuchlich war, so wird in den für das Volk bestimmten Gesetzen blos angeordnet, Pesach im Monat Abib zu feiern. Welcher Tag im Abib zu feiern sei, sollte jedesmal von den religiösen Behörden bestimmt werden, die aber stets nach den Bestimmungen des Priester-Gesetzbuches und nach der ihnen überlieferten Kalender-Ordnung (סוד העבור genannt), in Ausnahmefällen allerdings auch nach den jeweiligen Bedürfnissen des Volkes (vgl. Sanhed. 11a) ihre Anordnungen trafen. — Durch diese Auseinandersetzung erklärt es sich am natürlichsten, wie in den für die Obrigkeit und die Priester bestimmten Gesetzen der Tag jedes Festes genau nach dem Mondmonat bestimmt wird, während in den Volksgesetzen jedesmal nur die Jahreszeit angegeben ist, in welche das Fest fällt.

Ueber die Bedeutung sowie über die Geschichte eines jeden Festes soll bei den einzelnen Festen gesprochen werden.

Unser Capitel (Lev. 23) ist in zwei Theile getheilt, welche beide durch den Schlusssatz אני ה׳ אלהיכם (v. 22 und 43) deutlich markirt sind. Der erste Theil enthält die Frühjahrsfeste: das Pesachfest und sein Schlussfest, das Wochenfest, nebst den bei der Ernte zu spendenden Armengaben. Der zweite Theil handelt von den Herbstfesten: dem Laubhüttenfeste, seinen beiden Vorfesten, Neujahr und Versöhnungstag, und seinem Schlussfeste, nebst den am Hüttenfeste zu beobachtenden Riten. Jeder der beiden Theile besteht aus einer Pentas von Vorschriften. Der erste Theil enthält die Vorschriften über: 1) das Pesachopfer (v. 5); 2) das Mazzotfest (vv. 6—8); 3) das Omeropfer (vv. 9—14); 4) die Zählung bis zum Wochenfeste und das Wochenfest (vv. 15—21); 5) die Armengaben bei der Ernte (v. 21). Der zweite Theil besteht aus den Vorschriften über: 1) das Neujahrsfest (vv. 24—25); 2) den Versöhnungstag (vv. 26—32); 3) das Hüttenfest (vv. 33—36a); 4) das Schlussfest zum Hüttenfeste (v. 36b); 5) die Riten des Hüttenfestes (vv. 39—43).

---

gewiesen. Ez. 1, 1 befindet sich das Datum: „der 5. des 4. Monats des 5. Jahres des Exils"; c. 8, 1 spricht vom 5. des 6. Monats des 6. Jahres des Exils. Zwischen diesen beiden Begebenheiten, die ein Jahr und 2 Monate von einander entfernt sind, sitzt Ezechiel 7 Tage bei den Exulanten (3, 15) und liegt unbeweglich 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite (4, 5f.) zusammen 7 + 390 + 40 = 437 Tage. Da aber 1 Jahr und 2 Monate nur 354 + 30 + 29 = 413 Tage ausmachen, und selbst ein Sonnenjahr und 2 Monate nur 426 Tage gäben, so lassen sich diese Daten des Ez. nur erklären, wenn das betr. Jahr ein Schaltjahr war, welches 384 Tage hat.

Ausserdem ist unser Capitel auch in fünf Reden Gottes eingetheilt, welchen allen die Ueberschrift וידבר ה׳ אל משה לאמר vorausgesetzt ist (v. 1, 9, 23, 26, 33).

Spricht auch diese Eintheilung laut und vernehmlich für die Einheit unseres Capitels, so haben nichtsdestoweniger ältere und neuere Kritiker aus demselben einige Bestandtheile aussondern und einem andern Autor zuweisen zu müssen geglaubt. Namentlich haben die Kritiker der Graf-Wellhausenschen Schule in unserem Abschnitte zwei verschiedene Festgesetze zu finden vermeint, von denen das eine dem Verfasser der priesterlichen Grundschrift (Pg), das andere aber dem Heiligkeitsgesetz (H) angehören soll. Die letztere Quelle soll besonders in den vv. 9—22 und 39—43 hervortreten, die durch ihre Stellung und ihren Inhalt sich als eine von den anderen Theilen des Capitels verschiedene Gesetzgebung darstellen. Dies behaupten nach dem Vorgange von George und Hupfeld unter A. Wellhausen (Composition d. Hexat[2] 161 ff.) und Kuenen (Einl. S. 86 und 269 f.). Andere wollen in anderer Weise einige Verse aus unserem Festgesetze ausscheiden. Wir werden darüber bei den betr. Stellen das Nöthige bemerken. Hier sei nur zur Erhärtung der Ansicht von der Einheit unseres Capitels noch folgendes vorgebracht:

Das Festopfergesetz in Num. 28—29 setzt das ganze Festgesetz von Lev. 23 (sowohl die Pg- als die H-Theile) voraus und nimmt darauf als auf ein einheitliches Ganzes Bezug. Num 28, 26 (בהקריבכם מנחה חדשה לה׳) setzt Lev. 23, 16 (והקרבתם מנחה חדשה לה׳) voraus, und in Num. 29, 12 ist חגתם — ימים fast ein wörtliches Citat aus Lev. 23, 39 und 41. Andererseits wieder bereitet das in Lev. 23 öfter vorkommende והקרבתם אשה לה׳ (vv. 8, 25, 27, 36) auf die später aufgezeichneten Festopfergesetze in Num. 28—29 vor. Ja, die Unterschrift in Lev. 23, 37 setzt mit den Worten זבח ונסכים דבר יום ביומו ein Opfer-Verzeichnis, wie es Num. 28—29 darbietet, wenigstens als mündliche Lehre voraus, so dass es nicht angeht, das Zeugnis dieses Festopfergesetzes, wie dies die neuesten Ausleger thun, dadurch zu entkräften, dass man Num. 28—29 als sehr spät entstandene sekundäre Bestandtheile der Priesterschrift (Ps) erklärt. — Das Pesachgesetz in Exod. 12 (das allgemein zu Pg gerechnet wird) hat einen Satz (וחגתם אתו חג לה׳ לדרתיכם חקת עולם תחגהו Exod. 12, 14) fast wörtlich mit Lev. 23, 41 (das H angehören soll) gemeinsam. Ja, der Satz וחגתם אתו scheint in Exod. 12 ursprünglich zu sein, weil es sich dort auf das unmittelbar vorangehende היום הזה bezieht, während das אתו in Lev. auf חג im vorhergehenden

Verse (v. 39) bezogen werden muss und nur das תחגו את חג ה׳ das. wiederholt. Der Ausdruck mag aus Exod. herübergenommen worden sein, um einerseits die gleiche Heiligkeit des Pesach- und Sukkotfestes, andererseits aber den Unterschied hervorzuheben, dass letzteres als חג sieben Tage am Heiligthum zu feiern ist, während vom Pesach nur der erste Tag als solcher חג gilt (Deut. 16,7, vgl. weiter die Abhandlung über die Zeit der Omerschwingung).— Die Erklärung aber, warum vv. 9—22 und 39—42 gewissermassen als Nachträge erscheinen, wird weiter an den betreffenden Stellen gegeben werden, wobei noch andere Gründe für die einheitliche Verbindung dieser Stücke mit den anderen Theilen unseres Cap.'s vorgetragen werden sollen.

Litteratur zu den Festgesetzen: Die Commentare zum Pentateuch und die Archäologieen. Ausserdem noch: J. Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs, W. H. Green, the Hebrew feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch, 1885. George, die älteren jüdischen Feste (1835); Hupfeld, de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione (1851). Meine Schriften: Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze (1878) und die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I S. 5 ff., 52 ff. und 97 ff.; ferner die oben zu c. 16 angeführte Litteratur (I 436). Andere Schriften werden noch bei den einzelnen Stellen angeführt werden.

Uebersetzung und Erklärung von Lev. 23.

a) Ueberschrift. (Verhältnis des Sabbats zu den Festen), 23, 1—4.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Sprich zu den Kindern Israel und sage ihnen: Was die Feste des Ewigen betrifft, die ihr als heilige Tage ausrufen sollt, so sind dies meine Feste. V. 3. [Sechs Tage hindurch darf Arbeit verrichtet werden, aber am siebenten Tage ist vollständige Ruhe, heilige Ausrufung; keinerlei Arbeit dürft ihr da verrichten, ein Ruhetag ist es dem Ewigen in allen euren Wohnsitzen]. V. 4. Dies sind die Feste des Ewigen, die als heilige Tage auszurufen sind, die ihr zu ihrer Zeit ausrufen sollt.

Viele Erklärer haben fälschlich angenommen, dass die erste Ueberschrift (v. 2) sich auf das Sabbatgesetz (v. 3) oder wenigstens auch auf dieses Gesetz bezieht. Um nun den Sabbat von den מועדים zu unterscheiden, sei dann für die anderen Feste eine neue Ueberschrift v. 4 nöthig geworden. Ibn Esra meint אלה הם מועדי in v. 2 beziehe sich nur auf שבת, und die Mehrzahl stehe deshalb, weil es viele Sabbate im Jahre gibt. In der Ueberschrift für die Festtage (v. 4) heisse es במועדם (nicht מועדי). Dass aber diese Ansicht unrichtig ist, sieht man schon daraus, dass die Festtage auch מועדי ה heissen. Sind sie aber מועדי ה, warum soll Gott nicht von ihnen sagen können: אלה הם מועדי? Ferner ist aus der Unterschrift v. 37—38, wo durch die Worte מלבד שבתות ה in v. 38 die Sabbate ausdrücklich als nicht zu den מועדים gehörig erklärt werden, hinreichend bewiesen, dass die Ueberschrift מועדי ה וגו sich nicht auf שבת beziehen kann. Knobel (u. A.), den die doppelte Ueberschrift v. 2 und v. 4 befremdete, sah sich veranlasst, v. 2—3 als eine Interpolation eines Späteren zu erklären. Er will diese Annahme noch dadurch stützen, dass nach der sogenannten Grundschrift (P), am Sabbat keine מקרא קדש stattfindet, indem in Num. 28, 9 f. diese nicht angeordnet wird. Allein dieser Beweis aus dem Schweigen in Num. würde zu viel beweisen, nämlich, dass am Sabbat nicht einmal das Arbeitsverbot stattfand, denn auch dieses fehlt in Num., da dort nur die Opfer des Sabbats erwähnt sind. Knobel gesteht

zu, dass die zwei vv., die er seiner Grundschrift absprechen will, in Sprach- und Ausdrucksweise ganz mit dieser übereinstimmen. Nur die doppelte Ueberschrift kann er sich nicht gut erklären. Allein diese ist schon von Ramban so befriedigend, als man es nur wünschen kann, erklärt worden, und es ist nur zu bedauern, dass die späteren Commentatoren diese Erklärung ganz ignorirt haben. Ich will dieselbe hier in extenso wiedergeben: Sowohl v. 2 als v. 4 sprechen nur von den Festzeiten im engeren Sinne und nicht vom Sabbat, sind also nur Ueberschriften zu den Festtagen v. 5 ff.; v. 3 dagegen, der vom Sabbat handelt, ist eine Parenthese, die uns lehren will, dass der Sabbat durch die Festtage nicht alterirt wird, dass also, wenn ein Festtag auf den Sabbat fiele, an demselben nicht nur מלאכת עבודה, sondern jegliche Arbeit verboten sei, indem die Erlaubnis (Exod. 12, 16) אך אשר יאכל וגו nicht für den Festtag gilt, der zugleich ein Sabbat ist. Nachdem aber durch die Parenthese die Ueberschrift von dem Gesetze getrennt wurde, musste dieselbe mit v. 4 nochmals wiederholt werden. Dieselbe Darstellungsweise finden wir auch in Exod. 35, 1 ff. Dort heisst es: ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אלהם אלה הדברים אשר צוה ה׳ לעשות אתם: — ששת ימים וגו׳ שבת שבתון וגו׳ לא תבערו אש וגו׳: — ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר: קחו מאתכם תרומה וגו׳. Es wäre ein Irrthum, dort die erste Ueberschrift אלה הדברים אשר צוה וגו׳ auf das nachfolgende Sabbatgesetz zu beziehen, da doch dies nichts enthält, das der Ewige zu thun befohlen hat, sondern es sollte im Gegentheil am Sabbat nichts gethan werden. Es ist vielmehr dort ebenfalls das erste אלה הדברים eine Ueberschrift zu dem später in v. 5 ff. gegebenen Befehle, die Wohnung, die Lade, den Leuchter, den Altar u. s. w. zu verfertigen. Bevor jedoch zu der Ueberschrift das Gebot gesetzt wird, muss in der Parenthese vv. 2—3 gelehrt werden, dass durch die Arbeit an der Stiftshütte das Sabbatgesetz nicht verletzt werden darf, und indem so durch diese Einschiebung die Ueberschrift von seinem Gegenstande getrennt wurde, musste dieselbe v. 4 nochmals wiederholt werden. — Derartige Parenthesen finden sich sehr häufig in der heiligen Schrift, und es ist unstatthaft, jeden Satz, der den Zusammenhang stört, als ein fremdes Einschiebsel zu erklären, ohne zu bedenken, dass der Verfasser selbst ebensogut diesen Satz aus irgend einem Grunde eingeschoben haben kann.

Nun zur Erklärung der einzelnen Ausdrücke! מועדי ה׳ וגו׳ steht absolut dem Satze voran: Was die Feste des Ewigen u. s. w. be-

trifft, so sind folgende meine Feste. — אשר תקראו אתם מקראי קדש. Onkelos übersetzt: דתערעון יתהן מארע קדיש. Diese dunkeln Worte werden durch Sifre Num. 147 erklärt. Dort heisst es: וביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. Derselbe Gedanke wird in Mech. בא 9 und Sifra zu unserem Abschnitte mit den Worten קדשהו במאכל ובמשתה וכו׳ gegeben. אירעו im Sifre wird also auch zu übersetzen sein: berufe ihn (d. h. zeichne ihn aus) durch Speise, Trank und Kleidung. קריאי העדה (Num. 1, 16) übersetzt Onk. מערעי כנישתא und ebenso קריאי מועד (Num. 16, 2) מערעי זמן. Daraus ist ersichtlich, dass דתערעון יתהן וכו׳ auch zu erklären ist: „die ihr berufen sollt eine heilige Berufung", d. h. ihr sollet sie als heilige Tage vor den andern auszeichnen. Ungefähr dieselbe Erklärung muss dem Ausdruck מקרא קדש nach den LXX gegeben werden. Diese übersetzen die Worte immer mit *κλητὴ ἁγία*. Vulg. gibt die Worte gewöhnlich mit vocabitur sanctus wieder. Nach dieser Erklärung ist מקרא קדש יהיה immer nur eine allgemeine Vorschrift, dass der Tag als ein heiliger Tag ausgerufen und als solcher vor andern ausgezeichnet werde; worin diese Auszeichnung bestehen soll, wird gewöhnlich nachher angegeben: Es soll keine Arbeit an demselben verrichtet, besondere Opfer dargebracht werden u. dgl. Der Ausdruck שבת שבתון מקרא קדש, der hier vom Sabbat gebraucht wird, ist danach nur eine andere Form des Gebotes: שבתון שבת קדש לה׳ מחר (Exod. 16, 23) oder וביום השביעי יהי׳ לכם קדש שבת שבתון (Exod. 35, 2). Dabei mag wohl auch ein öffentliches Ausrufen und Bekanntmachen gefordert werden. Als eine allgemeine Vorschrift fassen das מקרא קדש auch Raschbam, Raschi (zu Exod. 12, 16), Wessely, Mendelssohn, Hirsch, Mecklenburg, Horxheimer, Zunz, nur dass diese in ihren Erklärungen unwesentliche Abweichungen von einander und von unserer Erklärung zeigen (ausrufen, berufen, bestimmen u. s. w.). Die buchstäbliche Erfüllung des Gebotes, den Sabbat und die Feiertage heilig zu nennen, geschieht durch das Kiddusch-Sprechen (קידוש היום) oder auch dadurch, dass wir in den Gebeten den Tag als einen heiligen bezeichnen. Dieses scheint auch Raschi in Schebuot 13a u. Keritot 7a durch seine Erklärung einer Baraita des Sifra sagen zu wollen: Die Bar. lautet: שיכול אין יה״כ מכפר אא״כ עשאו מקרא קדש והתענה ולא עשה בו מלאכה, לא קראו מקרא קדש ולא נתענה בו ועשה מלאכה מנין שהיום מכפר ת״ל יום הכפורים הוא. Raschi erklärt nun לא קבלו בברכותיו לומר לא קראו מקרא קדש mit den Worten מקדש ישראל ויום הכפורים; ihm stimmen Rabed und Rasch (Comm. zu Sifra) bei; nur dass sie noch ausserdem andere Erklärungen hinzu-

fügen. R. Tam wendet dagegen ein, dass die ברכות של יה"כ doch nicht מדאורייתא geboten sind. Er erklärt deshalb den Ausdruck קראו מקרא קדש, er feiert den Tag wegen der Heiligkeit desselben und nicht aus irgend einer andern Ursache, etwa aus Trägheit. Allein selbst Raschi wollte auch nicht sagen, dass die ברכות von der Thora geboten sind. Das מקרא קדש in der Schrift ist ein allgemeines Gebot: Nenne den Tag heilig und halte die heiligen Vorschriften, die derselbe dir auflegt. Allein die Rabbinen mögen קידוש und ברכת קדושת היום angeordnet haben, um die Vorschrift מקרא קדש auch buchstäblich zu erfüllen.*)

מקרא קדש könnte jedoch noch anders erklärt werden, so dass damit eine besondere Vorschrift gegeben sein würde. Schon Ramban bemerkt: ומעם מקרא קדש שיהיו ביום הזה כלם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד וכו׳. Demnach wäre es also Pflicht, dass alle sich am Festtage in Gotteshäusern versammeln und dort durch Gebete und Hymnen den Tag verherrlichen. Dieser Erklärung stimmen sämtliche neuere christliche Exegeten bei. מקרא ist dann, wie Num. 10, 2 (למקרא העדה), „Zusammenberufung" oder „Versammlung". Am meisten scheint für diese Erklärung Jes. 1, 13 zu sprechen, wo מקרא קרוא und עצרה offenbar identisch sind. עצרה oder עצרת ist unzweifelhaft, wenigstens in allen nachpentateuchischen Schriften soviel wie Festversammlung, also ist מקרא קרוא in Jes. auch nichts Anderes als „berufen eine Festversammlung". Allein gegen diese Erklärung spricht folgendes: 1) Im Pent. heisst מקרא nirgends Versammlung, wo von einer Versammlung gesprochen wird, da werden die Verba אסף, קהל und ihre Derivate gefunden. מקרא העדה heisst nur das Rufen der Gemeinde; die Trompeten dienen zum Herbeirufen der Gemeinde, das Versammeln der Gemeinde ist dann eine Folge dieses Rufes. מקרא allein kann aber nicht „Versammlung" bedeuten. Da wo es wirklich Pflicht ist, das Volk zu versammeln, am Hüttenfeste des 7. Jahres, wird dies mit den Worten הקהל את העם וגו׳ (Deut. 31, 12) vorgeschrieben. 2) Der Satz מועדי ד׳ אשר תקראו וגו׳ kann nur sehr gezwungen erklärt werden, wenn man dem Worte מקרא die Bedeutung Versammlung beilegt. 3) Es ist ferner gegen diese Erklärung einzuwenden, dass danach עצרת mit מקרא קדש identisch

*) Nach Maimon. H. שבת 29, 18 ist קידוש an den Festtagen deshalb zu sprechen, weil die Festtage auch ד׳ שבתות heissen und beim Sabbat dies mit זכור וגו׳ (Exod. 20, 8) geboten wird, wozu jedoch Maggid mischne bemerkt, dass קידוש am י״ט kein Thoragebot ist.

sein soll. Warum aber wird beim 8. Tag des Hüttenfestes gesagt, dass er מקרא קדש und noch dabei עצרת ist (ביום השמיני מקרא קדש יהי' לכם והקרבתם אשה לה' עצרת הוא)? Warum werden auch nur der 8. Tag des Hüttenfestes und der 7. Tag des Pesachfestes in der Thora עצרת genannt? Ueber עצרת wollen wir erst weiter unten sprechen. Das Wort מקרא aber ist in Jes. 1, 3 schon als ein Terminus für Fest oder Festversammlung gebraucht, ebenso wie עצרה, das, wie wir weiter sehen werden, ursprünglich im Pent. eine andere Bedeutung hatte. Bei Jesaja heisst auch der Versammlungsplatz מקרא (Jes. 4, 5). Der Festversammlungsplatz führt aber auch den Namen מועד (Thr. 2, 6; Ps. 74, 8).

Unsere Weisen lernen aus vv. 2 u. 4, dass die Bestimmung des Monatsanfangs und somit auch der Festtage ganz in der Hand des Synedrion liegt und dass eben derjenige Tag, der vom Syned. für Neumond (ראש חדש) erklärt wird, auch gesetzlich der Monatsanfang ist, selbst wenn es sich später herausstellen sollte, dass jenes sich geirrt hätte (Rosch. hasch. 25a).— מלאכה (abgek. aus מְלָאכָה) von לאך, das wahrscheinlich die Bedeut. „dienen" hat. Daher מלאך der Dienende, der Bote; מלאכה das Dienende, die Arbeit, d. h. das Gearbeitete, das Werk, das zu etwas dient. Wenn daher verboten wird, am Sabbat eine מלאכה zu verrichten, so ist darunter jedes Werk verstanden, das der Mensch zu seinem Dienste schafft. Die genauere Bestimmung der verbotenen Arbeit ist der Tradition überlassen worden.— שבת שבתון ist eine Verstärkung, hochheiliger Sabbat. Dies will sagen, dass jede Arbeit, selbst die Bereitung des אוכל נפש, verboten ist; derselbe Ausdruck kommt auch beim Versöhnungstag vor. — שבת הוא לה', von den 6 Schöpfungstagen her.

בכל מושבותיכם. Der Ausdruck, der noch oft vorkommt, bedeutet wohl dem einfachen Sinne nach, dass die betr. Vorschrift nicht blos in der Hauptstadt beim Tempel, sondern auch an allen Orten zu beobachten sei (vgl. I 170). Speziell zu unserer Stelle bemerkt der Talm. (Qidd. 37b): Man könnte meinen, da der Sabbat in unserem Abschnitte neben die Feste gesetzt wurde, so müsste derselbe, ebenso wie die Feste, vom Gerichte (בית דין) geheiligt werden, deshalb heisst es: ein Sabbat ist es dem Ewigen in allen euren Wohnsitzen. In der That unterscheidet sich der Sabbat auch darin von den Festen, dass letztere von der Bestimmung des Monatsanfangs, die durch das בית דין am Centralheiligthum erfolgte, abhängig sind, während der Sabbat seit den Schöpfungstagen fest bestimmt ist und unabhängig von den Anordnungen des Obergerichtes an allen Orten verkündet

werden kann. Aus demselben Grunde mag auch gerade beim מקרא קדש des Wochenfestes (v. 21) hinzugefügt worden sein, dass diese Satzung בכל מושבותיכם gelte, da das Wochenfest auch vom בית דין nicht besonders bestimmt zu werden braucht, indem durch die Bestimmung des Pesachfestes auch die Zeit des Wochenfestes mitbestimmt ist.

β) Pesach und Mazzotfest, vv. 5—8.

V. 5. Im ersten Monat, am vierzehnten des Monats, zwischen den beiden Abenden ist ein Pesach dem Ewigen. V. 6. Und am fünfzehnten Tage dieses Monats ist das Fest der ungesäuerten Brote dem Ewigen, sieben Tage lang sollt ihr ungesäuerte Brote essen. V. 7. Am ersten Tage sei euch heilige Ausrufung; keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten. V. 8. Und bringet sieben Tage hindurch ein Feueropfer dem Ewigen dar; am siebenten Tage sei heilige Ausrufung, keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten.

Im 1. Monat. Welcher erste Monat hier gemeint ist, zeigt uns Exod. 12, 2, wo befohlen wird: החדש הזה לכם ראש חדשים, der Monat des Auszuges aus Aegypten sei als der erste Monat zu zählen. Aus dieser Stelle ist zugleich ersichtlich, dass die Israeliten bis zum Auszuge aus Aegypten einen andern Monat als den ersten gezählt haben. Welcher Monat dies war, wird weiter unten bemerkt werden. In Exod. 13, 4 wird der erste Monat חדש האביב genannt, dieselbe Benennung findet sich Exod. 23, 15 u. 34, 18 im Bundesbuche und in der Wiederholung desselben. Nach Hitzig (Ostern u. Pfingsten II S. 21f.) und Andern soll חדש האביב „Neumond des Abib" bedeuten. Damit ist die Hypothese verbunden, dass nach den ältern Theilen des Gesetzbuches die Israeliten am Neumond des ersten Monats aus Aegypten gezogen seien und an diesem Tage das Fest der ungesäuerten Brote gefeiert werden solle. Diese Hypothese wird bereits von Hengstenberg Beitr. III S. 359ff., Knobel zu Exod. 23, 15 und Bertheau, die 7 Gruppen S. 59ff. schlagend widerlegt. למועד חדש האביב (Exod. 23, 15) kann nicht „die bestimmte Zeit des Abib-Neumonds" bedeuten, weil dann das למועד überflüssig wäre, da ja „Neumond" allein schon einen bestimmten Tag bezeichnet. Ferner weist das danebenstehende כאשר צויתך auf eine bereits gegebene Vorschrift hin, nämlich auf Exod. 13, 3ff., wo die Worte היום הזה (v. 3) und היום אתם יצאים וגו׳ v. 4 sich

auf das vorangegangene ויהי בעצם היום הזה וגו (12, 51) beziehen, womit nur der 15. Nisan gemeint sein kann.

Am 14. Tag des Monats, בין הערבים. Welche Zeit unter בין הערבים verstanden sei, ist streitig. Bevor wir jedoch an die Erklärung dieser Worte gehen, wollen wir feststellen, wie die Praxis in Bezug auf die Zeit des Pesach-Schlachtens sich verhielt. Für die Zeit des ersten Tempels haben wir hierüber keine bestimmten Angaben. Doch wird überall in der heil. Schrift erzählt, dass das Pesach am 14. des Monats bereitet wurde. So nach Num. 9, 5 gleich im 2. Jahre des Auszuges; nach 2. Chr. 30, 15 zur Zeit des Hiskia; 35, 1 unter Josia. Schultz zu Deut. 16, 6 will aus dem Umstande, dass das Gesetz am 14. Tage das Pesach zu schlachten gebietet, schliessen, dass dasselbe vor Sonnenuntergang geschlachtet wurde, da nach Sonnenuntergang nicht mehr der 14., sondern schon der 15. Tag des Monats ist. Allein mit Recht entgegnet Keil, dass auch beim Versöhnungstag von dem zum 10. gehörigen Abend gesagt wird: am 9. des Monats am Abend u. s. w. Die Stellen also, wo vom 14. בין הערבים die Rede ist, können nicht zum Beweise dienen, dass das Pesach noch vor Sonnenuntergang geschlachtet wurde. Mehr Beweiskraft haben schon die oben angeführten beiden Stellen der Chronik, wo erzählt wird, dass man das Pesach am 14. geschlachtet hat, ohne dass hinzugefügt wird: בערב oder בין הערבים. Dort muss gewiss die Handlung noch am Tage geschehen sein, da sonst das בערב nicht hätte fehlen dürfen. Ausserdem wird das. 35, 14 gesagt, dass die Priester die Fettstücke bis zur Nacht (עד לילה) dargebracht haben. Nun aber war die Anzahl der פסחים damals mehr als 37000 (vgl. vv. 7—9), und es musste nothwendig die Schlachtung derselben vor Sonnenuntergang stattgefunden haben, wenn man bis zur Nacht die Darbringung der Fettstücke vollendet hatte. Bestimmtere und deutlichere Nachrichten haben wir über die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels. Die Mischna Pesachim 58a lehrt: תמיד נשחט בערבי פסחים בשבע ומחצה וקרב בשמנה ומחצה והפסח אחריו. Die Zeit der Schlachtung des Pesach war also ungefähr nach Ende der 9. Stunde des Tages (3 Uhr Nachm.). Dass sich die Praxis zur Zeit des zweiten Tempels so verhielt, bezeugt ausdrücklich Josephus. Dieser erzählt nämlich (Jüd. Kr. 6, 9, 3), dass unter dem Procurator Cestius während der Regierungszeit Nero's eine Zählung der Pesachopfer vorgenommen wurde und deren Zahl sich auf 256500 belaufen habe. Dabei bemerkt Josephus: θύουσι μὲν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας μέχρι

ἑνδεκάτης. Aus der Mischna ist zu ersehen, dass die 9. Stunde bei Jos. das Ende der 9. Stunde ist, wenn nicht vielleicht damals dieser Tag ein Sabbat war, wo nach der Mischna die Schlachtung des Pesach eine Stunde früher begann. Es lässt sich also mit Bestimmtheit behaupten, dass in der Praxis stets die Schlachtung des Pesach vor Sonnenuntergang stattgefunden hat. Dabei muss man bedenken, dass das Tamid nach der Mischna $1^1/_2$ Stunden vor dem Pesach bereitet wurde. Da nun beim Tamid gerade so wie beim Pesach בין הערבים steht (Exod. 29, 39), so hat die jüd. Praxis die siebente Stunde des Tages schon für geeignet gehalten, in derselben alle Handlungen vorzunehmen, die nach der Vorschrift des Gesetzes בין הערבים geschehen müssen.

Es fragt sich nun, wie das Wort בין הערבים zu erklären ist und ob die jüdische Praxis den Intentionen des Gesetzes entsprach, oder nicht. Raschi zu Exod. 12, 6 bemerkt: משש שעות למעלה קרוי בין הערבים שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה עריבת היום בתחילת שבע שעות מכי ינמו צללי ערב ועריבת הלילה בתחילת הלילה ערב לשון נשף וחשך כמו ערבה כל שמחה*). Die gleiche Ansicht ist im Sifra zu unserer Stelle, den beiden Mechilta's zu Exod., der Mechilta zu Deut., dem Sifre sutta zu Num. und in den beiden Talmuden**) und in den meisten jüd. Comment. aus-

*) Die Zeit nach der 6. Stunde wird בין הערבים genannt, da die Sonne sich zum Untergehen wendet. Der Ausdruck בין הערבים scheint mir jene Stunden zu bezeichnen, die zwischen dem „Dunkelwerden" (עריבה) des Tages und dem „Dunkelwerden" der Nacht liegen. Das Dunkelwerden des Tages findet am Anfang der 7. Stunde statt, „wenn die abendlichen Schatten sich lang strecken" (Jer. 6, 4); das Dunkelwerden der Nacht tritt mit dem Anfang der Nacht ein. ערב bedeutet „Dunkelheit, Finsternis", wie es heisst: Dunkel geworden ist jede Freude (Jes. 24, 11).

**) Vgl. Mech. ed. Friedm. p. 5b f., Mech. de R. Simon S. 10 und meine Nachweise das., Lik. Mech. zu Deut. S. 16, Pesachim Babli u. Jer. Abschn. V Anf. — Friedmann (Mech. l. c.) will zwar in einer Stelle der Mech. die Ansicht der Qaräer finden. Doch ist es höchst unwahrscheinlich, dass diese Quelle mit der Mischna und der Tempelpraxis im Widerspruch sein soll, vgl. die anderen Comm. zur Mech. — Wenn nun Onk. und T. Jon. בין הערבים mit בין שמשיא, resp. ביני שמשתא übersetzen, so können sie damit nicht diejenige Zeit verstehen, die man gewöhnlich בין השמשות nennt, nämlich die Zeit nach Sonnenuntergang bis zum Sichtbarwerden der Sterne (צאת הכוכבים, vgl. Sabb. 35 b); sondern es muss בין שמשיא die wörtliche Uebersetzung von בין הערבים sein und als Bezeichnung der ganzen Nachmittagszeit gefasst werden, vgl. Ramban zu Exod. 12,6. — Nach Ehrlich (מקרא כפשוטו zu Exod. 12, 6) bedeutet ערבים den Abend und die vorangehende oder nachfolgende Zeit (die dann dem Gegenstande entsprechend zu bestimmen ist), wie im Arab. رجبان den Monat Redjeb und den darauffolgenden Monat be-

gesprochen. Nach dieser Auffassung also bedeutet בין הערבים die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt, sich von ihrem höchsten Punkte nach Westen wendet, עריבו של יום (gr. δείλη πρωΐα), bis zum Anfange der Nacht, עריבו של לילה (gr. δείλη ὀψία), vgl. Bochart Hierozoicon I S. 559. Was Ibn Esra gegen diese Erklärung einwendet, beruht auf falschen Voraussetzungen. Zuerst wendet er ein, dass in Exod. 30, 8 ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים der Ausdruck בין הערבים erst die Zeit nach Sonnenuntergang bezeichnen könne, da es doch 27, 21 heisst יערוך אותו אהרן מערב עד בקר. Ferner, meint Ibn Esra, statt בין הערבים heisst es in Deut 16, 6 בערב. Diese Einwände treffen jedoch den Talmud und Raschi nicht, da sie doch auch dem Worte ערב eine doppelte Bedeutung beilegen, עריבו של יום und עריבו של לילה. Wo nun ערב statt בין הערבים gesagt wird, da ist nach den Umständen unter ערב entweder der erste oder der zweite Abend zu verstehen; es ist dort blos ein Zeitpunkt angegeben, während בין הערבים eine grössere Zeitdauer bezeichnet. Die Stelle Deut. 16, 6 שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש dürfte noch eine Schwierigkeit bereiten, da dort neben בערב zur nähern Erklärung כבוא השמש steht und mit בערב die Zeit nach Sonnenuntergang gemeint zu sein scheint; allein Ramban hat diese Stelle bereits befriedigend erklärt. Das שם תזבח את הפסח gebietet keineswegs das Schlachten des Pesach, sondern es wird gesagt, dort sollst du das Pesach-Opfermahl halten, wie ja im folgenden Verse erläuternd hinzugefügt wird ובשלת ואכלת. Sifre zu Deut. meint: בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ומעד צאתך אתה שודמ. Unter תזבח sind danach alle Opferhandlungen zu verstehen, vom Schlachten bis zur letzten Zeit des Essens. Diese dauern von בערב, dem ersten Abend עריבו של יום, bis מעד צאתך, den andern Morgen.

Ibn Esra gibt eine andere Erklärung zu בין הערבים. Nach ihm, ist es die Zeit vom Sonnenuntergang bis zur gänzlichen Dunkelheit, ungefähr $1^1/_3$ Stunde. Der Untergang der Sonne ist nämlich der 1. Abend (עריבת השמש); das Treten des Sonnenlichts unter den Horizont, der 2. Abend, ist dann, wenn das Tageslicht ganz schwindet (ביאת אחד Berachot 2b); die Zwischenzeit wird בין הערבים genannt. Ibn Esra gesteht jedoch zu, dass es eine mündliche Tradition (הלכה למשה מסיני) geben müsse, wonach sofort nach Mittag das Pesach und

zeichnet. Diese Erklärung lässt sich auch mit der jüd. Tradition vereinbaren. — Der Dual-Charakter von ערבים wird von Manchen angezweifelt, z. B. Ges.-K. 88c; doch spricht der Ausdruck בין ערבים entschieden dafür, vgl. Baentsch zu Exod. S. 94.

das Tamid geschlachtet werden dürfen, da in der kurzen Zeit von $1^1/_3$ Stunde unmöglich das Tamid und alle פסחים geschlachtet und geopfert werden konnten. Die Schrift jedoch spricht blos von der letzten Zeit, in der das Schlachten vollzogen werden kann; diese ist der letzte Abend. Allein sobald zugegeben werden muss, dass die Schlachtung und Opferung der פסחים unmöglich in der kurzen Zeit zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit vollbracht werden konnte, dann muss man auch in der Erklärung des Ausdrucks בין הערבים mit unsern Weisen übereinstimmen. Denn es ist nicht statthaft, mit Ibn Esra anzunehmen, בין הערבים bezeichne den terminus ad quem, da der Ausdruck nicht die Benennung eines Zeitpunktes, sondern einer Zeitdauer ist. Es hätte dann בערב heissen müssen. Dennoch halten die meisten neuern christl. Theologen Gesen., Keil, Kn. u. A. die Erklärung Ibn-Esras, mit der auch die Praxis der Qaräer und Samaritaner übereinstimmt, für die richtige, obgleich auch sie eingestehen müssen, dass dieselbe in der jüdischen Praxis undurchführbar war. Die LXX übersetzen *πρὸς ἑσπέραν*, die Vulg. ad vesperum. Eine besondere Ansicht hat Ewald (Alterth. u. Lehrb. S. 475); nach ihm wird die Zeit drei Stunden vor Sonnenuntergang und drei Stunden nach Sonnenuntergang בין הערבים genannt. Hitzig (Ostern und Pfingsten S. 16f.) deutet בין הערבים als den Zeitpunkt der die Grenzscheide zwischen den 14. und 15. Nisan bildet. Da jedoch in einem Augenblicke die Opfer nicht geschlachtet werden können, so nimmt er an, dass die Grenzscheide vorwärts und rückwärts nach Bedürfnis erweitert werden konnte. Es wäre dies das בין השמשות nach R. Jose in Sabb. 34b. Die rabbinische Erklärung hat indessen in der Praxis, während des zweiten und wahrscheinl. auch in der während des ersten Tempels solche starke Stützen, wie sie die andern nicht haben. Sprachlich lassen sich alle Erklärungen rechtfertigen (vgl. noch v. Gumpach, Alttestamentl. Stud. Heidelb. 1852 S. 224—37).

פסח לה׳. Ganz richtig bemerkt Raschi: הקרבת קרבן ששמו פסח (die Darbringung eines Pesachopfers), und falsch ist es, wenn Manche פסח hier als Namen eines Festes verstehen. Selbst die Sprache der jüd. Liturgie gebraucht nur den Namen חג המצות für das Fest. Die Stelle Exod. 34, 25: ולא ילין לבקר זבח חג הפסח wird fälschlich von mehreren Auslegern zum Beweis dafür angeführt, dass das siebentägige Mazzothfest auch חג הפסח, Pesach-Fest, genannt wird. Die Parallele zu dieser Stelle Exod. 23, 18 ולא ילין חלב חגי וגו׳ beweist zur Genüge, dass חג hier die Bedeutung Fest-

opfer hat (auch bei unseren Weisen wird חג als = חגיגה = Festopfer gefasst). חג הפסח, das Pesach-Festopfer, ist also dasselbe was פסח, und זבח חג הפסח ist nichts mehr als זבח פסח (Exod. 12, 27). Dass hier zur Bezeichnung des Pesach-Opfers drei Namen gebraucht werden, findet seine Analogie in dem Ausdrucke זבח תודת שלמיו (Lev. 7, 15). An allen übrigen Stellen in den ersten 4 BB. des Pent.'s, wo פסח vorkommt, ist nicht einmal ein Scheingrund vorhanden, das Wort als Bezeichnung eines Festtages zu verstehen. In Deut. und Josua herrscht allerdings ein anderer Sprachgebrauch. Wie konnte man auch hier sagen, בין הערבים ist ein Festtag? Wenn der 14. Nisan wegen der Darbringung des Pesachopfers selbst פסח heisst, so ist der ganze Tag ein פסח, und nicht erst בין הערבים, gleichwie der Versöhnungstag nicht erst in der Zeit, wo die כפורים stattfinden, יום הכפרים genannt wird. Ueber die Stelle in Josua 5, 11 weiter unten beim Omer.

Der Name Pesach wird in Exod. 12, 27 abgeleitet von פסח, eig. springen, hüpfen, dann, verbunden mit על, über etwas hinwegschreiten, d. h. dasselbe verschonen. Die Bedeutung „verschonen" hat das Verb auch Jes. 31, 5, und somit wird die Deutung des Pentateuchs auch von einer anderen Seite bestätigt. Viele neuere Kritiker wollen jedoch durchaus haben, dass das Wort פסח ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt haben soll, obgleich sie gegen die pent. Erklärung des Wortes nichts vorzubringen wissen. Nach George (jüd. Feste S. 239) soll פסח „Uebergang" an den Uebergang über das rothe Meer erinnern. Nach Ewald (Alterth. 466ff.) soll die Passafeier eine vormosaïsche sein, indem man im Frühlingsfeste beim Uebergange in das neue Jahr ein Sühnopfer dargebracht hatte, dass Gott im neuen Jahre gnädig vorübergehen sollte. Wieder Andere wollen dem Worte פסח die Bedeutung transitus solis, Uebergang oder Eintritt der Sonne in den Widder als Frühlingszeichen, beilegen. Noch andere Erklärungen s. bei Dillm. EL[3] 121. Wir müssen derartige Deutungen als willkürliche mehr oder weniger geistreiche Einfälle bezeichnen, die auch nicht den geringsten Anhaltspunkt in der Geschichte haben (vgl. noch Bähr Symb. II S. 627f.). Es ist also am richtigsten, das Pesach als ein durch Mose beim Auszuge aus Aegyten eingesetztes Opfer zum Andenken an die Verschonung der israelitischen Erstgeborenen zu erklären. Mehr hierüber zu Exod. 12.

Das Pesach-Opfer gehört zu dem מועד des Mazzot-Festes und eröffnet denselben. Es brauchte hier, wie die anderen Festopfer, nur

kurz erwähnt zu werden; die näheren Bestimmungen über dasselbe konnten wegbleiben, da sie bereits in Exod. 12 gegeben sind. Da unter פסח kein Fest zu verstehen ist, so kann selbstverständlich die Ansicht Ewalds nicht richtig sein, wonach das Pesachfest als eine Vorfeier zum Frühlingsfeste, gerade wie das grosse Sühnfest als eine Vorfeier zum Herbstfeste, zu betrachten sei. Pesach ist kein Fest, sondern ein Opfer, das am ersten Abend des Mazzotfestes gegessen werden soll. Mit dem Pesachopfer zusammen wurden noch andere Festopfer dargebracht, die später den Namen חגיגה führten, jedoch im Deut. 16, 2 (צאן ובקר — חבחת פסח) noch mit unter פסח begriffen werden. Zur Zeit des Königs Josia, als ganz Israel das Pesach feierlich beging, brachte man auch viele Rinder als Festopfer (vgl. 2. Chr. 35, 7ff.). Da nur die Mahlzeit des Pesachopfers auf das Fest fiel, die Opferung hingegen schon vorher vollzogen wurde, so lässt sich daraus schliessen, dass beim Pesachopfer die Mahlzeit die Hauptsache war, und es ist somit dasselbe unter die שלמים-Opfer zu zählen. Deshalb haben auch diejenigen מסחים, die für פסח nicht verwendet wurden, die Bestimmung als שלמים geopfert zu werden, מותר פסח קרב שלמים (Sebachim 9a). Wenn von den christl. Theologen manche das Pesach unter die Klasse der Ganzopfer (Knobel), manche unter die Sündopfer (Hengstb. Schulz) zählt, und mancher gar demselben den Character eines Opfers ganz absprechen will (Kliefoth), so haben wir darüber auch nicht ein Wort zu verlieren. Die Bestimmungen der jüd. Trad. beweisen zur Genüge, dass das Pesach der שלמים-Klasse einzureihen ist. So auch die meisten ältern und neuern Ausleger. Es unterscheidet sich jedoch das Pesach von den andern שלמים dadurch, dass davon nichts dem Priester gegeben, sondern das Ganze von den Darbringern verzehrt wird. Das Mahl beim Friedensopfer, an welchem der Gottesaltar, die Priester und der Darbringer theilnehmen, bedeutet eine Gottesgemeinschaft des Volkes durch Vermittelung der Priester, die ihm als Muster voranleuchten sollen (s. I, 162); das Pesach-Mahl hingegen führt einmal im Jahre das Volk unmittelbar in die Gemeinschaft seines Gottes und zeigt ihm seine Bestimmung, insgesamt ein ממלכת כהנים וגוי קדוש zu werden und allen Völkern in den Wegen Gottes voranzuschreiten.

ובחמשה עשר יום לחדש, בארבעה עשר לחדש. Bei Zählung der Monatstage und der Jahre wird oft die Kardinalzahl statt der Ordinalzahl gebraucht (Ges.-K. 134, p). — חג המצות לה׳. Diese Stelle will nur den

15. Nisan als חג bezeichnen, nicht alle 7 Festtage. Noch deutlicher wird dies in Exod. 12, 14 ausgesprochen; da heisst es: „Dieser Tag sei euch zum Andenken, ihn sollt ihr als חג dem Ewigen feiern .... als eine ewige Satzung sollt ihr ihn feiern". Da sich das Object „ihn" auf „diesen Tag" bezieht, so ist damit nur der 15. Nisan als חג erklärt. Dasselbe wird in Num. 28, 17 ausgesprochen, wo das Athnach auf חָג nur den 15. Nisan als חג bestimmt haben will. Der Ausdruck חג ist in den Priestergesetzen ein Terminus, mit dem speciell die Wallfahrtsfeste benannt werden. حجّ heisst im Arab. „Wallfahrt", ḥagga im Syr. „Anhäufung von Menschen" (s. Nöldeke in DMZ XLI 719); חג ist daher passend zur Bezeichnung der Wallfahrtsfeste gewählt worden. Wenn nun beim Mazzotfeste nur der erste Tag חג genannt wird (während beim Hüttenfeste die ganzen 7 Tage zum חג gehören), so muss dies seinen besonderen Grund haben. Es lässt sich nur dadurch erklären, dass der Tag nach dem 15. Nisan der Ernteanfangstag ist, von dem weiter v. 9ff. gesprochen werden wird; vgl. weiter unten „über die Zeit der Omerschwingung".

Allerdings wurden in der spätern Zeit alle 7 Mazzot-Festtage חג המצות genannt, vgl. 2 Chron. 31, 21; 35, 17; Esra 6, 22. Auch Ez. (45, 21 u. 23) bezeichnet alle 7 Mazzot-Festtage als חג und zeigt dadurch, dass er selbst in seinen Gesetzen dem späteren Sprachgebrauch folgt, wonach die dem חג sich anschliessenden Festtage ebenfalls חג genannt werden. Auch im Pent. ist die Bedeutung „Wallfahrtsfest" für חג blos in der präcisen Gesetzessprache zu beobachten; in der Volkssprache dagegen muss der Ausdruck eine weitere Bedeutung gehabt haben. Es wird oft zur Bezeichnung eines jeden Freudenfestes gebraucht. So sagen Mose und Aaron (Exod. 10, 9): „Wir haben einen חג des Ewigen", und Aaron spricht (Exod. 32, 5): „Morgen ist ein חג des Herrn". Daher mag wohl Mose in seiner Ansprache an das Volk bezüglich des 7. Mazzot-Festtages, der in Deut. 16, 8 „Azeret" heisst, gesagt haben: „Am siebenten Tag ist ein חג des Ewigen" (Exod. 13, 6). Nach Ramban (vgl. auch Mech. zur Stelle) ist dort der letzte Termin für das Festopfer (חגיגה) angegeben, das ebenfalls חג genannt wird (Exod. 23, 18; Mal. 2, 3; Ps. 118, 27). חג לה׳ in Exod. 13, 6 hiesse also: „Ein Festopfer dem Ewigen"*), wie פסח לה׳ (Lev. 23, 5).

*) Nach den talm. Berichten wurde eine Chagiga zusammen mit dem Pesach am 14. Nisan geopfert (חגיגת ארבעה עשר) und eine als eigentliches Festopfer

שבעת ימים. Die hebr. Zahlwörter sind ursprünglich Substantiva der Menge und haben die Bildung des femin. sg., als des neutrum oder collectivum. Daher verbinden sie sich oft im st. constr. mit dem gezählten Gegenstande (s. Ew. 267c; Ges. 134a). Die Bedeutung des Gebotes, 7 Tage Mazzot und kein חמץ zu essen, wird in der Thora selbst, Deut 16, 3, angegeben: לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. Das עליו bezieht sich auf das vorhergenannte פסח, worunter auch die Festopfer (חגיגה) verstanden sind, ob. S. 144 (vgl. פסחי). Zum פסח und zum חגיגה soll man kein חמץ, sondern מצה essen. Erinnert uns das Pesach sowohl, als auch die andern Festopfer, dass wir von Gott auserwählt und seiner Gemeinschaft theihaftig zu werden bestimmt sind, so soll uns die Mazza daran mahnen, dass wir in einem elenden unselbständigen Zustande uns befunden haben und nur durch Gottes starken Arm aus demselben gezogen worden sind, dass wir daher die gewonnene Selbständigkeit nur ihm zu verdanken haben und stets bereit sein müssen, ihm gegenüber uns derselben zu entäussern. Indem wir dem חמץ entsagen, geben wir unsern eigenen Willen auf, um dem göttlichen Gebote zu gehorchen. Es ist diese Bedeutung des אסור חמץ nahe verwandt mit derjenigen, die das חמץ, wie bei unsern Weisen das שאור שבעיסה, als Symbol der Corruption, des bösen Triebes, fasst, wie wir dies bei dem Verbote כל שאור וכל דבש לא תקטירו (2, 11) annehmen zu müssen glaubten (I 155). Die siebentägige Feier dieses Festes soll zugleich den durch dasselbe ausgesprochenen Gedanken uns tief ins Herz einprägen, למען תזכור וגו׳ כל ימי חייך, auf dass er nie aus unserem Gedächtnisse schwinde. Gleichwie die Priester sich שבעת ימי המלואים zu ihrem besonderen Berufe vorbereiten mussten (8, 33), so soll auch Israel, als ממלכת כהנים, jedes Jahr vom Tage ab, da es als Volk geboren, sieben Tage (einen vollen Kreis von Tagen, Hirsch) zu seinem Berufe, Gottes Diener zu sein, sich vorbereiten.

Während hier an unserer Stelle das Pesach auf den 14. und das darauffolgende siebentägige Mazzothfest auf den 15.—22. Nisan

---

am 15. Nisan (חגיגת חמשה עשר) dargebracht (vgl. z. B. Pes. 70a). Vielleicht aber wird in Exod. 18, 6 für die Zeit des Einzuges in das Land, da man auf den Bamot opferte, das Festopfer auf den 7. Tag verlegt, indem man das Pesach gemeinsam am 14. Nisan auf der grossen Bama (zu Gilgal, Jos. 5, 10) bereitete und das Festopfer jeder besonders auf einer Privat-Bama (במה קטנה) darbrachte. (Die Vorschriften über die Bamot sind zusammengestellt im משנה למלך zu הל׳ קרבן פסח I, 8).

gesetzt wird (Exod. 12, 18), soll nach den Kritikern in Deut. (16, 4) und Ezechiel (45, 21 ff.) der Pesachtag mit dem ersten Mazzottage identificirt sein und der Pesachtag als der erste Tag der Osterwoche gelten (Wellh. Gesch. S. 107 u. 110; Steuernagel Deut. S. 59). Diese Annahme ist entschieden falsch. Betrachten wir zuerst die Stelle in Ez. Dort wird (v. 21) das Pesach auf den 14. Nisan gesetzt.*) Es müsste also nach jener Annahme auch die Osterwoche mit dem 14. des Monats beginnen, während Ez. selbst unmittelbar darauf (45, 25) das siebentägige Laubhüttenfest am 15. des Monats eröffnen lässt, der doch, als Vollmondstag, hierfür geeigneter erscheint als der 14. Es ist daher zweifellos das פסח in Ezech. 45, 21 nur das Vorfest, welchem das danebenstehende חג שבעות ימים unmittelbar nachfolgt. Der Prophet setzt hier, wie an vielen anderen Stellen, die Vorschriften der Thora (Exod. 12, 6 ff.) als bekannt voraus. Exod. 12, 6 gebietet: „Es werde (das Pesach) aufbewahrt bis zum 14. des Monats . . . zwischen den beiden Abenden." Darauf heisst es v. 8 weiter: „Man esse das Fleisch in dieser Nacht u. s. w." und dann endlich in v. 14: „Und es sei euch dieser Tag zum Andenken und feiert ihn als Fest dem Ewigen in allen euren Generationen!" Nun behaupten zwar die neuesten Ausleger, היום הזה habe im Vorigen keine Beziehung, da doch damit nur der 15. Nisan gemeint sein kann, der vorher nicht genannt wird (vgl. Dillm. und Baentsch z. St.) Die Bezeichnung erklärt sich aber einfach, wenn man bedenkt, dass zwar betreffs des Pesachopfers, wie bei allen Opfern (vgl. 7, 15), der Abend, der auf den 14. Nisan folgt, noch zum 14. gehört, jedoch bezüglich der Sabbate und Feiertage der Abend dem nachfolgenden Tage zugezählt wird, wie dies in Exod. 12, 18 und Lev. 23, 27 u. 32 ausdrücklich bestimmt wird und auch aus Gen. c. 1 (nach der richtigen Erkl. von ויהי ערב ויהי בקר in Ibn-Esra's אגרת השבת) deutlich hervorleuchtet. „Dieser Tag" in Exod. 12, 14 ist demnach der auf „diese Nacht" in v. 8 folgende Tag, das ist der 15. Nisan. היום הזה (v. 14) hat demnach seine rechte Beziehung auf בלילה הזה (v. 8), und jede Versetzung der Stelle Exod. 12, 14 ff. ist unnöthig und daher unstatthaft. Mit diesen Vorschriften in Exod. 12 zusammengehalten, ist die kurze Bestimmung in Ez. 45, 21 klar und deutlich. Der Prophet sagt: „Am 14. des ersten Monats sei euch das Pe-

*) Wenn Kautsch (Bibelübers.) das. 15 statt 14 emendieren will, so ist dies eine Willkür, die durch nichts begründet wird.

sach!" Er meint hier die Zeit „zwischen den beiden Abenden" und „in der Nacht, die auf den 14. folgt (Exod. 12, 6 u. 8), die ja hinsichtlich der heiligen Opfer zum vorhergehenden Tage gehört. Ez. sagt weiter: „ein Fest von 7 Tagen sollen Mazzot gegessen werden." „Das Fest" fällt insofern mit „dem Pesach" zusammen, als die sieben Tage am Abend des Pesach beginnen, der hinsichtlich des Festes zum 15. Nisan gehört. Dass der erste Festtag nicht ganz mit dem Pesachtag zusammenfällt, geht ja klar hervor aus v. 22, wo der Pesachtag mit ביום הזוא bezeichnet wird, während unmittelbar darauf v. 23 die שבעת ימי החג als besondere Tage gezählt werden.*) So weit über Ez. —

Was nun das Deut. betrifft, so haben die Worte (16, 4): „es soll von dem Fleische, das du am Abend des ersten Tages opferst, nichts bis zum Morgen übrig bleiben", zu der Annahme verleitet, „der erste Festtag sei eben der Tag, an dessen Abend das Pesach fällt" (Wellh. l. c., Steuernagel zur St.) Diese Erklärung ist aber entschieden falsch; בערב ביום הראשון ist vielmehr der Abend vor dem ersten Tage; denn nach Sonnenuntergang ist nach dem Deut. (24, 15) der Tag bereits zu Ende, und der Abend gehört zum folgenden Tage. Diese Deutung ergibt sich schon aus der Wortstellung. An all den Stellen nämlich, wo der Abend zum vorhergehenden Tage gezählt wird, steht der Tag vorher und dann der Abend z. B. בערב — בארבעה עשר (Exod. 12, 18), בערב — באחד בעשרים (das.) בערב לחדש בתשעה (Lev. 23, 32); dagegen heisst es an unserer Deut.-Stelle בערב ביום הראשון, weil eben hier der Abend dem Tag vorangeht und zum folgenden יום הראשון gezählt wird. Diese Erklärung wird ausserdem auch durch die Stelle Exod. 13, 3—6 als die einzig richtige bewiesen. Dort sagt Mose zum Volke: „Gedenket dieses Tages, an dem ihr aus Aegypten gezogen seid; . . . . heute zieht ihr aus; sieben Tage sollst du Mazzot essen!" Mose spricht da zum Volke offenbar am Tage nach der Nacht des Aus-

*) Dass Ezechiel wirklich das c. Exod. 12 vor sich hatte, beweisen folgende Stellen seines Buches, die direkt aus Exod. 12 entlehnt sind. Man vergleiche:

Ezechiel	Exodus
ועשיתי בך שפטים 5, 10 u. s. (25, 11)	אעשה שפטים אני ה׳ — וכבל, 12, 12
למשחית (zum Verderben) 5, 16; 9, 6	למשחית 12, 13
בכל מושבותיכם 6, 6; 14	בכל מושבותיכם 12, 20
ונעליכם ברגליכם 24, 23	נעליכם ברגליכם 12, 11
והיו כאזרח — ולהגרים הגרים בתוככם 47, 22	תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוככם 12,49.

Es wird weiter unten noch gezeigt werden, dass dem Propheten Ez. auch das Festgesetz Lev. 23 vorgelegen hat.

zuges (Exod. 12, 42);*) es ist demnach der Tag nach der Auszugsnacht der erste Tag der Festwoche. Nun wird aber nach Deut. 16, 1 und 6 das Pesachmahl in der Nacht des Auszuges gehalten; folglich ist der erste Tag der Festwoche der Tag nach dem Pesachabend.— Ueber die Stelle Deut. 16, 8 wird weiter unten gesprochen werden.

ביום הראשון וגו׳ כל מלאכת עבודה וגו׳. Der erste und letzte Tag dieses Festes soll besonders heilig gehalten, und es soll keine מלאכת עבודה an demselben verrichtet werden. Das Verbot der מלאכת עבודה wird hier in Lev. 23, sowohl, als auch in Num. 28—29 bei jedem Feste, den Versöhnungstag ausgenommen, wiederholt. Wie ist der Ausdruck מלאכת עבודה zu erklären? Raschi meint, es werden darunter alle Arbeiten verstanden, die unaufschiebbar (דבר האבד) und als solche am חול המועד gestattet sind; es soll nun gesagt werden, dass am יום טוב selbst solche Arbeiten nicht verrichtet werden dürfen. Ramban jedoch weist diese Erklärung zurück, indem er einwendet, es hätte dann am Sabbat und Versöhnungstage ebenfalls כל מלאכת עבודה verboten werden sollen. Ferner wäre dann für die Mittelfeiertage das Verbot aller Arbeiten ausser דבר האבד ausdrücklich in der Thora gegeben, während es doch bei unsern Weisen für ausgemacht gilt, dass dies nur ein rabbinisches Verbot ist (לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, Chagiga 18a). Ausserdem liegt nicht in dem Ausdruck מלאכת עבודה der Begriff: „ein unaufschiebbares Geschäft". Ramban erklärt daher, dass unter מלאכת עבודה alle Arbeiten, die nicht zur Bereitung eines אוכל נפש dienen, zu verstehen sind. Die מלאכות אוכל נפש sind מלאכות הגאה und nicht מלאכת עבודה. Es wird zum erstenmal beim Mazzotfeste ausführlich erklärt כל מלאכה לא יעשה בהם וכו׳ אך אשר וגו׳ (Exod. 12 16); später aber wird diese Satzung in Kürze durch die Worte כל מלאכת עבודה לא תעשו vorgeschrieben. Wessely meint zwar, die Erklärung des Ramban liege auch nicht in dem Ausdruck מלאכת עבודה, und sieht sich zu einer einigermassen abweichenden Auffassung genöthigt; allein die Deutung, die Ramban gibt, ist dennoch die einzig richtige. Man muss nur hinzufügen, dass מלאכת עבודה hier in Lev. und in Num. 28—29 ein term. techn. ist für alle Arbeiten ausser אוכל נפש. Die Bedeutung

*) Wenn in Num. 33, 3 berichtet wird, dass der Auszug erst am Morgen stattfand, so widerspricht dies nicht obiger Angabe, da hier und im Deut. das Sterben der Erstgebornen und die Erlaubnis zum Auszuge (Exod. 12, 31) schon als der Beginn des Auszuges betrachtet wird, obgleich der eigentliche Exodus natürlicher Weise erst am Morgen vor sich ging.

dieses terminus kann nach der ausführlichen Vorschrift in Exod. 12, 16 nicht mehr zweifelhaft sein. Auch das Wort עבודה schliesst die Bereitung der Nahrung aus, da diese wohl מלאכה, ein Werk, aber nicht עבודה, eine anstrengende Arbeit, genannt werden kann. Allerdings gibt es auch unter den am Festtage verbotenen Arbeiten solche, die nicht עבודות genannt werden können, und der Ausdruck מלאכת עבודה ist, buchstäblich genommen, dem damit Bezeichneten nicht adäquat; allein die Thora sagt auch nicht, was keine עבודה ist, darf am Feiertage verrichtet werden, sondern nur, dass eine מלאכת עבודה nicht gethan werden soll. Es kann also מלאכת עבודה als Beispiel für „alle Arbeiten, ausser der Bereitung von Speisen" gewählt sein; dieser Ausdruck ist dann zum terminus geworden. — והקרבתם אשה לה׳ שבעת ימים. Unter diesem אשה können nur die in Num. 28 verzeichneten Opfer verstanden sein. Diese wurden erst im 40. Jahre des Wüstenzuges schriftlich aufgezeichnet. Zuerst waren sie mündlich überliefert und wurden sofort nach Erbauung der Stiftshütte praktisch eingeführt. Es wird hier geboten, alle 7 Tage des Festes durch Opfer auszuzeichnen, doch nur den ersten und siebenten Tag als Ruhetage zu feiern. Wie es sich mit der Arbeit an den Mittelfeiertagen verhält, soll weiter unten beim Sukkotfeste untersucht werden.

Geiger in seiner „jüd. Zeitschr." 1864/65 S. 181ff. meint, die Kritik finde für das Arbeitsverbot an den Festtagen eine Entwickelung in drei Stufen. Die älteste Stufe, die in Exod. 23, 12 und 34, 21 dargestellt ist, gibt für die drei Feste, welche ihr bekannt sind, gar kein Arbeitsverbot. Auf der zweiten Stufe (in Exod. 13, 6 und Deut. 16, 8) tritt der siebente Tag des Festes der ungesäuerten Brote besonders hervor, und er ausschliesslich wird auch durch das Arbeisverbot ausgezeichnet. Die dritte Stufe endlich erscheint in Exod. 12, Lev. 23 und Num. 28—29; da sind ausser dem Sabbat noch der 1. u. 7. des Mazzotfestes, das Wochenfest, der 1. u. 8. des Hüttenfestes, das Blasefest durch ein minder strenges Arbeitsverbot ausgezeichnet, und noch der Versöhnungstag dem Sabbat gleichgestellt. Ausserdem trägt Geiger noch als seine eigene Erfindung die Hypothese Hitzigs vor, dass in Exod. 13,3—10; 23, 15; 34, 18 und Deut. 16, 1 ff geboten werde, das Fest der ungesäuerten Brote solle mit dem Neumond des Abib beginnen, und da nach Exod. 13, 6 und Deut. 16, 8 der siebente Tag allein höher gefeiert werden soll, so sind der 1. und 7. des Nisan als Festtage auszuzeichnen. Später wurden statt dessen der 15. und 22. Nisan

gefeiert, was in Exod. 12, Lev. 23 und Num. 28 vorgeschrieben ist. Als ein Compromiss zwischen diesen abweichenden Angaben erscheine die Stelle Ezech. 45, 18—24, die nach Geiger erst dadurch verständlich wird. Dort wird befohlen, dass am 1. des Nisan und am siebenten der Tempel entsühnt werde. Dies sei das Fest nach der alten Vorschrift. Dennoch soll auch am 14. das Pesach sein und ein siebentägiges Fest der ungesäuerten Brote. Eine Vereinigung sämtlicher Angaben! So weit Geiger. — Diese Auffassung muss alle Berichte, die von der Feier des חג am 14. schon in der ältesten Zeit erzählen, verwerfen. Num. 9, 1 ff. wird erzählt, dass die Israeliten am 14. des ersten Monats das Pesach machten, und dass die Unreinen dasselbe einen Monat später bereiteten. Jos. 5, 10 wird berichtet, dass die Israeliten gleich beim Einzuge in das heilige Land ein Pesach bereitet haben. Nach 2. Chr. 30, 15 wurden zur Zeit Hiskia's das Pesach am 14. des 2. Monats gebracht, weil am 14. des 1. Monats viele vom Volke nicht rein waren. Zur Zeit des Josia wurde das Deut. (oder die ganze Thora) gefunden, und Josia befiehlt (2. Kön. 23, 21) עשו פסח לה׳ אלקיכם ככתוב על ספר הברית. Offenbar ist hier an die Vorschrift Deut. 16, 1 (שמר את חדש האביב) erinnert. Nach Geiger soll dies am Neumond des Abib geschehen. Nun erzählt uns der Chroniker Ausführlicheres über diese Pesach-Feier. Er weiss genau, wie viele Schafe zu צאן und wie viele Rinder zu בקר den Israeliten, wie viele den Priestern und wie viele den Leviten gegeben wurden. Er weiss ferner die Obersten der Priester sowohl, als auch die der Leviten alle mit Namen zu nennen (vgl. 2. Chr. 35, 7—9). Bei einer solchen detaillirten Erzählung muss doch zugegeben werden, dass der Chronist hier eine alte Quelle vor sich hatte. Und diese wahrscheinlich gleichzeitige Quelle erzählt, dass das Pesach am 14. Nisan geschlachtet und darauf 7 Tage das Mazzotfest gefeiert wurde. Josia und alle Priester und Leviten haben also das חדש האביב in Deut. nicht als Neumond des Abib erklärt. Wir haben übrigens bereits oben S. 138 gegen Ritzig gezeigt, dass חדש האביב nicht den Neumond des Abib bezeichnen kann.

Sehen wir jetzt, was an den übrigen Behauptungen Geigers Wahres ist. Betrachten wir zuerst diejenigen Stellen, in welchen uns die erste Stufe der Entwickelung der Festtagsgesetze erscheinen soll, so werden wir bald gewahr werden, dass diese Stellen einen andern Gesetzesabschnitt voraussetzen, und zwar denjenigen gerade, der nach Geiger eine zweite Stufe durchblicken lässt. Exod. 23, 15

heisst es: את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתיך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים; das כאשר צויתיך*) weist offenbar auf einen in der Thora vorhergegangenen Befehl zurück, und das למועד חדש וגו' lehrt uns, dass hiermit die Stelle Exod. 13, 3—10 gemeint ist. Dort wird befohlen זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו' היום אתם יוצאים בחדש האביב וכו' ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לד' וגו'. Noch mehr weist die andere ebenfalls die erste Entwickelungsstufe darstellen sollende Stelle auf Exod. 13, 3—10 zurück. In der anderen Stelle befindet sich nicht nur ebenfalls das כאשר צויתיך, sondern es ist dort mitten in das Gesetz vom Mazzotfeste eine Parenthese eingeschaltet, die nur dann verständlich ist, wenn man vorher Exod. 13, 3—16 liest. Hier nämlich tritt das Gesetz vom Auslösen der Erstgebornen zu dem Gesetze vom Mazzotfeste in die engste Beziehung. Gott spricht zu Mose: Heilige mir alle Erstgebornen (13, 1—2). Darauf theilt Mose dieses Gesetz dem Volke mit und befiehlt vorerst (v. 3—10) das Mazzotfest genau zu beobachten, darauf (v. 11—16) die Erstgeborenen zu heiligen. (vgl. Hirsch's Commentar zu diesen Versen). In Exod. 34, 18—20 sind diese beiden Gesetze mit Hinweis auf Exod. 13 ebenfalls enge miteinander verbunden, so dass das Erstgeburtsgesetz als Parenthese mitten in das Mazzotfest-Gesetz eingeschoben ist. Denn die Worte ולא יראו פני ריקם, Ende v. 20, gehören offenbar zu כי בחדש האביב יצאת ממצרים, Ende v. 18 (vgl. 23, 15); das dazwischenstehende Gesetz über die Erstgeburt ist eine Parenthese. Mit der ersten und zweiten Stufe der Entwickelung der Festgesetze sieht es also sehr schlimm aus, da die vermeintlich zweite Stufe der ersten vorausgegangen sein muss.

Forschen wir weiter, so werden wir uns überzeugen, dass die Geiger'sche dritte Entwickelungsstufe allen anderen vorangegangen ist. Exod. 13, 3—10, worauf in Exod. 23 und 34 hingewiesen wird, weist selbst seinerseits wieder auf ein anderes Gesetz zurück, und dieses ist nichts anderes als das von Geiger als der dritten Entwickelungsstufe angehörig erklärte 12. Cap. von Exodus. In Exod. 13, 5 sagt nämlich Mose zum Volke: והיה כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני וגו' אשר נשבע וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה. Was unter העבודה הזאת zu verstehen ist, wird in der Rede Mose's in cap. 13

*) Freilich wird das כאשר צויתיך von den Kritikern (denen damit so manche Hypothese vernichtet wird) als Glosse erklärt. Wir haben aber obige Ausführung nur für diejenigen geschrieben, die sich durch eine derartige Tendenzkritik in ihren Forschungen nicht beeinflussen lassen.

nicht erklärt. Man kann nicht mit Ibn Esra das folgende שבעת ימים תאכל מצות als diese עבודה fassen, da der Name עבודה auf das Gebot des Mazzot-Essens am allerwenigsten passt. Es ist vielmehr mit Raschi, Talmud (Pesachim 96a) und vielen neuerern Auslegern unter עבודה nichts anderes als das Pesachopfer zu verstehen. Dieses wird c. 12, v. 25 auch mit den Worten ושמרתם את העבודה הזאת für die Zukunft angeordnet.

Auch Dillmann (EL³ S. 111) behauptet, Exod. 12, 21—27 zeige durch den Ausdruck עבודה, sowie durch die Wendung v. 26 f. (vgl. 13, 8; 14 f.) eine so entschiedene Verwandschaft mit 13, 3—16, dass beide Stücke ein und demselben Autor zugesprochen werden müssen. Allerdings ist Dillm. der Ansicht, 12, 21—27 könne nicht als die Ausführung des Befehls von 12, 3 ff. (P) betrachtet, sondern müsse einer anderen Quelle (JE) zugewiesen werden. „Weder wie viel Stück Vieh auf eine Familie kommen und wie diese Thiere beschaffen sein sollen, noch auch von der Auswahl am 10. des Monats ist etwas gesagt. Ausserdem ist mit הפסח (v. 21) das Passah als etwas dem Volk schon Bekanntes vorausgesetzt, womit stimmt, dass bei E und J das Volk zur Festfeier in der Wüste entlassen sein will"; so weit Dillm. (l. c. 126). Dagegen aber ist Folgendes einzuwenden: Wie immer die Kritik sich das vormosaische Passah erklären mag (vgl. Dilm. 119 ff.), jedenfalls ist es ein Frühlingsfest. Das Fest aber, das die Israliten feiern zu wollen vorgeben, ist ein von der Jahreszeit ganz unabhängiges; denn zu verschiedenen Zeiten unterhandelt Pharao mit Mose wegen der Entlassung des Volkes (vgl. Exod. 8, 21 ff.; 9, 27 f.; 10, 24 ff.), das Fest musste also ein allgemeines Opferfest gewesen sein. Ausserdem sollte das Fest in der Wüste gefeiert werden, während das Pesach in Aegypten bereitet wurde, wie auch Exod. 12, 22 f. deutlich zeigt. Endlich ist es unmöglich anzunehmen, dass in Exod. 12, 21 mit ושחטו הפסח an ein vormosaisches Passah gedacht wird, da in v. 27 ausdrücklich als Grund der spätern Pesachfeier die Rettung Israels bei der Plage der Erstgeborenen in Aegypten angegeben wird. Die Stelle Exod. 12, 21 ff. erklärt sich aber am einfachsten, wenn man sie als die Ausführung des göttlichen Befehls in 12, 3 ff. fasst, wobei nur noch Einiges hinzugefügt wird. Man merke nur, dass die Schrift Mose's Worte indirect wiedergibt, obgleich sie dabei die Form der directen Rede gebraucht. Exod. 12, 21 müsste eigentlich übersetzt werden: „Mose berief alle Aeltesten Israels und befahl ihnen hinzuziehen, Lämmer nach ihren Geschlechtern zu nehmen und das Pesach zu

schlachten." Ein instruktives Beispiel, wie im Pent. für die indircte Rede die Form der direkten gebraucht wird, bietet Gen. 12,13 (אמרי נא אחתי את). Die Rede Mose's wird also in Exod. 12, 21 nur inhaltlich im Auszuge wiedergegeben, indem dasjenige, was bereits oben (12, 3 ff.) im Befehle Gottes ausführlich dargestellt ist, nur kurz mitgetheilt wird. הפסח (v. 21) ist also das Pesach, wovon oben in 12, 11 gesprochen wurde. Die in 12, 3 ff. gegebenen Bestimmungen werden vorausgesetzt. Im Einzelnen ist darüber in Exod. zur Stelle gesprochen. Es ist also zweifellos, dass die Worte ושמרתם את הדבר הזה und ושמרתם את העבודה הזאת in Exod. 12, 24 f. auf cap. 12, 1—23 Bezug haben, ebenso wie die Worte ועבדת את העבודה הזאת in Exod. 13, 5 auf 12, 24 f. zurückweisen. Die Hypothese Geigers über die drei Entwickelungsstufen des Arbeitsverbots an den Festtagen ist somit unhaltbar.

Es bleibt uns nur noch übrig zu erklären, warum in Exod. 13, 6 und Deut. 16, 8 der siebente Tag des Mazzotfestes besonders hervorgehoben wird, als ob der siebente Festtag allein besonders auszuzeichnen wäre. Die Erklärung wird uns nicht schwer fallen, wenn wir nur den Text im Zusammenhange lesen. Als die Israeliten aus Aegypten zogen, feierten sie nur den ersten Tag nach dem Pesach (vgl. Pesachim 96a u. b). Das Gebot, sieben Tage Mazzot zu essen, wurde nur für die spätere Zeit gegeben. So sagt Mose zum Volke (13, 3): „Gedenket diesen Tag, an dem ihr aus Aegypten gezogen u. s. w., und es soll nichts Gesäuertes gegessen werden. Heute ziehet ihr aus im Monate der Aehrenreife." In v. 5 sagt Mose weiter, dass Israel auch später in Kanaan diesen Dienst, nämlich die Pesachfeier, verrichten solle; aber nicht, wie diesmal, blos einen Tag, sondern es sollen 7 Tage Mazzot gegessen und noch dazu der siebente Tag als besonders heiliger Festtag gefeiert werden. Vom ersten Tage brauchte Mose dies nicht zu wiederholen, da sie diesen Tag eben feierlich begingen und er ihnen doch einschärfte: ועבדת את העבודה הזאת, diesen Dienst auch später zu verrichten. Im Deuteron. treffen wir eine ähnliche Anordnung. Es wird zuerst (16, 1) befohlen, ein Pesach zu feiern. Darauf wird geboten, das Pesach nicht an jedem Orte, sondern nur beim Heiligthum zu bereiten und dann am anderen Morgen nach Hause zu gehen (16, 7): ופנית בבקר והלכת לאהלך (über dies בבקר wollen wir weiter zu v. 11 sprechen). Jedenfalls ist damit schon die Feier des ersten Tages eingeschärft. Darauf wird nun (v. 8) gesagt, dass man zu Hause noch 6 Tage feiern solle ששת ימים תאכל מצות. Diese sechs Tage, an denen man zu Hause nach Beginn der Ernte Mazzot isst,

kann man schon die neue Ernte (חדש) gebrauchen (vgl. die Worte unserer Weisen in Sifre 134: ששה מן החדש ויום אחד מן הישן). Da nun diese 6 Tage zu Hause (nicht beim Heiligthum) gefeiert werden und noch dazu am ersten dieser 6 Tage die Ernte begonnen wird, so muss hinzugefügt werden, וביום השביעי עצרת . . לא תעשה מלאכה, dass der siebente Tag auch zu Hause durch Arbeitseinstellung auszuzeichnen sei. Vom ersten Tage braucht dies nicht gesagt zu werden, da man ihn als hohen Festtag beim Heiligthum feiert und an demselben die Ernte ohnedies nicht beginnen kann, wie wir dies weiter zu v. 11 begründen werden.

γ) Omer-Opfer und Wochenfest.

V. 9. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 10. Sprich zu den Kindern Israel und sage ihnen. Wenn Ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, und seine Ernte einerntet, so bringet ein Omer, das Erste eurer Ernte zum Priester. V. 11. Dieser schwinge das Omer vor dem Ewigen, auf dass ihr Wohlgefallen erlanget; am Tage nach der Ruhe-Feier schwinge es der Priester.

Wir haben bereits oben S. 131 bemerkt, dass neuere Kritiker vv. 9—22 einer anderen Quelle (H) zuweisen, die von der der vorangehenden und nachfolgenden Gesetze (Pg) verschieden sei. Die Gründe, die für diese Ansicht vorgebracht werden, sind vorzüglich folgende: 1) Die Einleitung „und der Ewige sprach" (v. 9) zeigt, dass dieses Stück von dem Vorhergehenden abzusondern ist (George 126, Bertholet). 2) Der Satz כי תבאו וגו (v. 10) stimmt mit 19, 23; 25, 2 (H) überein und weist von Pg weg (Baentsch 412). 3) Pg gibt bei allen Festen Monat und Tag an, auf welchen das Fest fällt; dagegen wird hier (v. 11, 16) blos der Tag nach dem Sabbat festgesetzt, wonach diese Ackerbaufeste nicht an einen bestimmten Tag gebunden sind (Kuenen 87 u. 269, Baentsch u. Bertholet). Was nun die besondere Einleitung (v. 9) betrifft, so erklärt sie sich einfach daraus, dass unsere Rede hauptsächlich das zweite Jahresfest, das Wochenfest, zum Inhalte hat, das naturgemäss, wie alle anderen Feste, mit וידבר eingeleitet wird. Da aber dieses Schabuotfest, sowohl nach seinem Charakter (als Schlusserntefest) als auch bezüglich seiner Zeitbestimmung, mit dem Omeropfer aufs Engste verbunden ist, so musste dieses Opfer mit jenem Feste in einunddemselben Abschnitt behandelt und vom Pesachfeste getrennt werden. — Der Ausdruck כי תבואו וגו muss stets bei einer solchen Vor-

schrift gebraucht werden, deren Erfüllung in der Wüste nicht möglich oder nicht geboten war, und weist keineswegs von Pg weg. Im Gegentheil muss hier, wo alle Gesetze in der Wüste als sofort zu bethätigen gegeben werden, in den Fällen, wo dies nicht angeht, die spätere Zeit als Erfüllungstermin gesetzt werden (vgl. 14, 34; Num. 15, 2; 18; 33, 51; 34, 2; 35, 10). Was aber den Umstand betrifft, dass der Monatstag von Omer und Wochenfest nicht bestimmt wird, so müssen ja die Gegner der Einheit unseres Capitels zugeben, dass auch Pg bei diesen Vorschriften kein Monatsdatum angegeben hat. Denn wäre in Pg ein Monatstag für das Omer oder das Wochenfest bestimmt worden, so hätte doch R (der Redactor) von dem nach den Neueren (vgl. Baentsch und Bertholet) in vv. 9—22 so viele Interpolationen aus Pg vorhanden sein sollen, wohl auch jene nähere Zeitbestimmung eingeschoben, wie er dies nach den Kritikern in v. 39 gethan haben soll. Und ferner, warum wird in Num. 28, 26 kein Monatstag für das Wochenfest angegeben? Dies beweist ja klar, dass in dieser Beziehung zwischen den angeblich verschiedenen Gesetzbüchern keine Differenz zu finden war; mit andern Worten, dass die Pg und H zugewiesenen Stellen sämtlich einunddemselben Autor angehören. Es wäre auch höchst eigenthümlich, dass R gerade diejenigen Vorschriften, die in der Wüste nicht erfüllbar waren, der Quelle H, die andern wieder dem Pg entnommen haben sollte! Es begegnen uns ausserdem in vv. 9—22 so viele Ausdrücke und Redewendungen von Pg, dass die Kritiker zu der über alle Verlegenheiten leicht hinweghelfenden Annahme von Ueberarbeitungen, Interpolationen und Glossen ihre Zuflucht nehmen müssen (vgl. Baentsch), so dass die Tendenzkritik überall in die Augen springt. Ueber die Zeitbestimmung ממחרת השבת s. w. u. Ausführliches.

Wie bereits oben S. 124 bemerkt, werden in unserem Abschnitte alle Opfergesetze, die sofort praktisch eingeführt werden sollten, der mündlichen Lehre überlassen und in der Schrift nur mit den Worten והקרבתם אשה לה' angedeutet. Diejenigen Opfer hingegen, die erst im heiligen Lande gebracht werden konnten, wurden im Sinaigesetze schriftlich aufgezeichnet. Zu diesen gehört vor Allem das Omer und die dazu gehörigen Opfer. Ob das Omer gleich beim Eintritt ins heilige Land oder erst nach der völligen Besitznahme desselben (לאחר ירושה וישיבה) darzubringen war, darüber sind R. Ismael und R. Aqiba in Controverse; vergl. weiter unten. Die Ernte, von der hier die Rede ist, begann mit der Gerste. Diese reifte in Palästina bald nach Anfang des Frühlings. Der

Weizen hingegen folgte erst viel später. Da nun der erste Monat immer חדש האביב, der Monat der ersten Fruchtreife, sein musste, so ist es selbstverständlich, dass die Gerste am Pesachfeste bereits reif war, nicht aber der Weizen. Deshalb hält es die Schrift nicht für nöthig, zu bestimmen, von welcher Getreideart das Erstlingsopfer sein soll. Es kann nur von der Gerste gebracht werden.

Das Erstlingsopfer heisst hier Omer. Dieses Wort kommt in der Thora in zwei Bedeutungen vor. Exod. 16, 16 ff. ist es der Name eines Masses, das ein Zehntel Epha beträgt; Deuteron. 24, 19 dagegen bedeutet das Wort „Garbe". In dieser letzten Bedeutung nehmen das Wort auch an unserer Stelle die LXX (*δράγμα*) der Syrer (ܚܨܕܐ), Vulg. (manipulum), Luther, fast alle neuern christlichen Ausleger und Luzzatto, der aber in Parenthese hinzufügt, dass das Wort nach der Trad. anders zu fassen ist. Aus T. Onk. und Jon. lässt sich über die Erklärung des Wortes kein Aufschluss verschaffen, da ihre Uebersetzung עומרא selbst zweideutig ist. Dagegen erklären fast sämtliche jüdische Ausleger seit Raschi das Wort hier als Namen eines Masses (Omer).

Nachdem wir bereits oben (I 156 ff.) nachgewiesen haben, dass die Erstlings-Mincha in Lev. 2, 14 ff. mit unserem Omeropfer identisch ist, darf עומר keinesfalls als Garbe gefasst werden, da dann והניף את העמר (und עומר התנופה) lehren würde, dass die Garbe geschwungen wurde. Nach der Beschreibung in Lev. 2 ist es aber nothwendig anzunehmen, dass erst das aus Graupenmehl (גרש כרמל) zubereitete Opfer, zusammen mit dem Oele und dem Weihrauch geschwungen wurde, wie dies auch die Tradition ausdrücklich lehrt (M. Menachot X, 4). Allerdings könnte man sagen, dass man für das Opfer auch nach der Zubereitung den Namen „Omer" beibehielt, weil es anfangs als Garbe in den Tempel gebracht wurde. Dies scheint auch die Ansicht Josephus' (ant. 3, 10, 5) zu sein, der, obgleich hinsichtlich der Bereitung des Omer mit der Mischna übereinstimmend, dennoch dafür, wie die LXX, den Namen *τὸ δράγμα* gebraucht. Doch dann müsste man das Wort עומר zum ersten Male mit „Garbe" übersetzen und dann immer als Namen des Opfers fassen, was höchst gezwungen erscheint. Noch weniger aber ist es statthaft, das Wort עומר hier als Mass zu erklären. Es wäre dann auffallend, 1. dass hier der Ausdruck עומר, dagegen sonst bei Angaben des Mincha-Masses עשרון oder עשירית האיפה gebraucht wird; 2. dass gerade dieses Opfer den Namen עומר führt, während doch die meisten Speiseopfer ein zehntel Epha betrugen und eben so gut Omer genannt werden könnten;

3. dass in demselben Abschnitt bei den שתי הלחם (v. 17) gesagt wird: שני עשרונים und nicht שני העמר (Exod. 16, 22). Sehen wir nun, wie unsere alten Weisen das Wort erklärt haben. Aus Lev. rabba 28 könnte man entnehmen, dass es als das Mass $^1/_{10}$ Epha gefasst wurde. Es heisst dort: אמר ר׳ ברכיה אמר הקב״ה למשה כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם הדא הוא דכתיב עומר לגלגלת ועכשיו שאתם נותנים לי את העמר אין לי אלא עומר אחד מכלכם. Doch lässt sich aus diesem agadischen Spruche kein sicherer Schluss ziehen, dieser hätte auch seine Berechtigung, wenn die beiden darin vorkommenden עמר verschiedener Bedeutung wären. Im Sifra dagegen heisst es: והניף את העמר לפני ה׳. שלשה שמות יש לו עומר שבלים עומר תנופה עומר שמו. Dies will meiner Ansicht nach (vgl. auch Rabed das.) sagen: Das Wort עומר hat drei Bedeutungen: 1. עומר שבלים, Aehren-עומר, d. i. Garbe; 2. עומר תנופה, Schwingungs-עומר, das in unserem Abschnitte vorkommende עומר; 3. עומר שמו das, dessen Name עומר ist, d. i. das עומר als Name eines Masses. Hier ist nun ausdrücklich gesagt, dass unser עומר weder als Garbe, noch als Name eines Masses zu fassen ist, sondern eine andere Bedeutung hat. Wahrscheinlich dürfte es demnach sein, dass עומר die Bedeutung „Geschenk" oder „Abgabe" hat, ähnlich wie מנחה oder מכס. In der Uebersetzung haben wir jedoch das hebräische Wort beibehalten. Es soll aber nicht als Name eines Masses, sondern als specieller Name für dies Opfer gefasst werden*).

והבאתם — אל הכהן lehrt, dass das Schneiden des Omer nicht durch den Priester verrichtet werden muss, (אין מצות קציצה בכהן Sifra). Uebrigens wird in Lev. 2 auch bei andern Speiseopfern das והביאה אל הכהן erst bei der Handlung befohlen, die der Priester verrichten muss. Bei der מנחת נסכים fehlt aber das והביאה אל הכהן, weil es bereits hier im sinaïtischen Gesetze geboten worden war. והבאתם—והניף bestimmt, dass gleich nach der הבאה אל הכהן die Schwingung statt-

*) Die Etymologie des Wortes lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Wenn Fleischer (in Lewy's Targ.-WB. II 568) Recht hätte, dass מוכס (Zöllner) und danach auch מכס (Abgabe) vom arab. مكس, bedrücken, abstammt; so wäre auch עֹמֶר von עמר, bedrücken, abzuleiten. Auch im Samar. ist עמר = כבש vgl. Gen. 1, 28. Sonst mag auch עמר die Grundbedeutung „theilen" haben, wovon dann עמר das Mass, die Tagesration für jeden Menschen, und עמר, der für Gott geweihte Antheil, abgeleitet werden könnten (wie מכס von כמס). Nach einer von Ramban zu Deut 21, 14 citirten Jeruschalmistelle bedeutet עמר „arbeiten" und עמירא ein „Arbeiter". Dann wäre עמר die passende Bezeichnung für den ersten Ertrag der Feldarbeit, die ראשית קצירך, die man Gott darbringt, um zu bekunden, dass man von Gott allein die Kraft erhält, Vermögen zu erarbeiten (Deut. 8, 18).

finde, dass also die Schwingung der erste Opferact war, der einen Priester erforderte, die andern Handlungen werden hier nicht beschrieben (vgl. oben I, 156ff.). לרצונכם vgl. zu Lev. 1, 3. Ueber תנופה s. I. 260.

Die Zeit der Omerschwingung und des Schabuotfestes.

Die beiden Worte ממחרת השבת (Lev. 23, 11), welche die Zeit der Darbringung des Omer und die damit im Zusammenhang stehende Zeit des Schabuotfestes bestimmen sollen, sind so dunkel, dass schon zur Zeit des zweiten Tempels zwischen den traditionsgläubigen Pharisäern und den dem buchstäblichen Sinne des Schriftwortes folgenden, die traditionelle Erklärung verwerfenden Boëthusäern*) und andern Sekten über die Erklärung dieser Worte eine Meinungsverschiedenheit herrschte. Der Streit wurde später zwischen den Qaraïten, als den Anhängern der boëthusäischen Ansicht, und den Rabbaniten, als den Nachfolgern der Pharisäer fortgesetzt. In neuerer Zeit kamen zu den alten Auslegungen noch andere Hypothesen hinzu, und der Streit über den Sinn der beiden Worte ist noch lange nicht zum Austrage gebracht. Die Auslegung der Pharisäer hat vor allen andern dies voraus, dass die älteste religiöse Praxis bei den Juden, soweit sie historisch nachgewiesen werden kann, wie wir später sehen werden, sich stets nach dieser Ansicht richtete, während die neuern Meinungen nie practische Geltung hatten und die Auslegung der Sektirer, selbst die boëthusäische, bis auf das Auftreten der Qaräer nur als eine Theorie bestanden zu haben scheint. Wir wollen die verschiedenen Ansichten über den Sinn der Worte ממחרת השבת betrachten und untersuchen, welche am meisten Gründe für sich hat. Da fast alle anti-pharisäischen Erklärungen in dem einen Punkte übereinstimmen, dass sie das Wort השבת vom wöchentlichen Sabbat verstehen, und der einfache Wortsinn dem ersten Anscheine nach ihre Ansichten begünstigt, so wollen wir diese zuerst einer Prüfung unterziehen und dabei die chronologische Ordnung einhalten. Wir betrachten

*) Die nur in der talmudischen Litteratur erwähnten Boëthusäer (בייתוסים) wurden nach Abot de R. Nathan c. 5 und Grätz, Geschichte III[4] S. 89, so genannt nach ihrem Stifter oder Lehrer בייתוס (Boëthus); nach Geiger, Urschrift S. 102, sind es die Angehörigen der Familie des zum Hohenpriester erhobenen Simon Boëthi, Schwiegervaters des Herodes. Asaria de Rossi (Meor Enajim) und Herzfeld, Geschichte III S. 397, wollen die בייתוסים mit den Essäern des Josephus und Philo identificiren; vgl. aber Jost in Ben Chananja III S. 79.

also zuerst die Ansicht der alten Traditionsgegner, sodann die neuern Ansichten, um zum Schlusse die älteste Auslegung der Pharisäer zu begründen.

Die Ansicht der Boëthusäer und Qaräer.

Die Boëthusäer waren vielleicht die ersten, welche gegen den herrschenden Gebrauch, das Omer am 16. Nisan darzubringen und sieben Wochen darauf das Wochenfest zu feiern, Einsprache erhoben. Sie erklärten, unter השבת in Lev. 23, 11 sei der Wochensabbat zu verstehen, und zwar meine die Schrift denjenigen Sabbat, der in das vv. 4—8 besprochene siebentägige Pesachfest fällt. Am Tage nach diesem Sabbat müsse das Omer dargebracht und sieben Wochen später Schabuot gefeiert werden. Das Wochenfest falle demnach ebenso wie die Omerschwingung immer auf einen Sonntag*) (עצרת לעולם אחר השבת). Aus den von mehreren Gesetzeslehrern (R. Ismaël, R. Juda Ben Batira, R. Jose b. Chalaphta und R. Jose b. Juda) gegen die Boëthusäer erhobenen Einwendungen ist mit Bestimmtheit zu schliessen, dass nach der Ansicht letzterer die Forderung der Schrift dahin geht, dass der Sabbat, nach welchem das Omer geschwungen wird, in das Pesachfest falle; der Omertag selbst durfte aber auch post festum eintreffen. Dies war immer der Fall, wenn der erste Tag des Pesachfestes auf einen Sonntag fiel; da wurde das Omer erst am darauffolgenden Sonntag, also nach Vollendung des Festes, dargebracht. Zu dieser Annahme nöthigte freilich der Schriftbuchstabe nach boëthusäischer Auffasung. Denn nahm man einmal an, השבת bezeichne den im vorher erwähnten siebentägigen Feste enthaltenen Sabbat, so kam es ja hauptsächlich darauf an, dass der Sabbat, und nicht der Omertag einer der sieben Festtage sei. Eine andere Frage ist es aber, ob diese Theorie auch vor dem Verstande gerechtfertigt werden kann. Es ist nicht schwer herauszufinden, dass ein Gesetz einen unlösbaren Selbstwiderspruch enthält, welches einerseits durch die Forderung, gerade am Tage nach dem Pesach-Sabbat das Omer darzubringen, diesen Ritus an das Pesachfest knüpft und in den meisten

*) Die Ansicht der Boëthusäer vermögen wir nur aus den Schriften ihrer Gegner kennen zu lernen; man vgl. Megillat Taanit (Fastenchronik) c. 1, Tosefta Rosch ha-Schanah c. 1, Sifra zu Lev. 23, 15, Talmud Menachot 65a ff., Chagiga 17a, Taanit 17b und noch sonst. Eine wahrscheinlich nicht ganz lautere Quelle ist der Bericht des David ben Merwan el-Mukammes bei dem Qaräer Juda Hadassi, Eschkol ha-Kopher, Koslow (Eupatoria) 1836, c. 97 und 98.

Fällen auch an diesem Feste vollzogen haben will, andererseits durch die Bestimmung, das Omer auch nach dem Feste opfern zu können, den Zusammenhang beider letzteren Institutionen wieder auflöst. Nicht der Sabbat vor dem Omer, sondern der Omer-Tag selbst sollte in das Pesachfest fallen müssen.

Doch mit Vernunftgründen war gewiss bei den Boëthusäern, die sich an den Buchstaben klammerten und diesem allein die Herrschaft einräumten, nicht viel auszurichten. In den Traditionsquellen werden in der That andere Beweise gegen diese Gegner ins Treffen geführt*). Doch wurde schliesslich die Ansicht der

*) Wir wollen hier die Argumente, welche unsere Weisen gegen die boëthusäische und für die pharisäische Auffassung vorgebracht, in der Ordnung, wie sie in T. B. Menachoth 65a ff. verzeichnet sind, wiedergeben.

1) R. Jochanan b. Sakkai fragte die Boëthusäer, welche behaupteten, das Wochenfest falle immer nach dem Sabbat: „Ihr Thoren, wodurch könnt ihr das beweisen?“ Niemand konnte ihm etwas erwidern, blos ein Greis „schwatzte“ ihm entgegen: Unser Lehrer Mose war ein Freund Israels; da er nun wusste, dass Azeret blos ein Tag ist, traf er die Anordnung, dass es auf den Sabbat folge, damit Israel zwei Tage feiere“. Darauf R. Jochanan: „Elf Tagereisen waren vom Horeb bis Kadesch-Barnea; wenn nun Mose ein Freund Israels war, warum hielt er es 40 Jahre in der Wüste auf?“ „Rabbi, damit willst du mich abfertigen?“ fragte der Boëthusäer. „Thor“, entgegnete R. Jochanan, „ist unsere vollkommene Thora nicht gleichberechtigt mit eurem leeren Geschwätze“ (d. h. da ihr euere Ansicht, die nur ein leeres Geschwätz ist, durch Scheinbeweise begründet, so dürfen wir doch für unsere Tradition, die eine vollkommene Thora ist, ebenfalls solche Beweise vorbringen); „doch kann unsere Ansicht auch aus den Schriftworten bewiesen werden. Denn einmal heisst es: zählet 50 Tage, das andere Mal aber: sieben ganze Wochen seien es. Letzteres ist der Fall, wenn der erste Pesachtag auf Sabbat fällt (dann ist jede Woche eine ungetheilte ganze); Ersteres hingegen, wenn derselbe auf einen andern Tag der Woche trifft, (da sind es wohl keine ganzen Wochen, sondern 50 Tage).“

2) R. Elieser (im Sifra R. Juda b. Batira) sagt: Es heisst (Deut. 16, 9): „Du sollst dir zählen,“ hiermit wird die Zählung dem בית דין (Gerichte) übertragen, von welchem die Bestimmung der Neumonde und somit auch die der Festtage abhängt. Wäre aber vom Wochensabbat an zu zählen, so könnte die Zählung von Jedermann vorgenommen werden, da die Bestimmung des Wochensabbats nicht dem Gerichte übertragen ist.

3) R. Josua bemerkt: Die Schrift befiehlt, Tage zu zählen und den Neumond zu heiligen (d. h. von einem Neumond bis zum andern eine bestimmte Anzahl Tage zu zählen) und ebenso Tage zu zählen und das Wochenfest zu heiligen; sowie nun der Neumond durch ein sichtbares Zeichen (durch den neuen Mond) erkannt wird, ebenso muss das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen am Himmel erkannt werden (d. h. das Fest muss auf einen bestimmten Tag des Monats fallen, damit die Grösse des Mondes am Wochenfeste eine bestimmte in jedem Jahre gleiche ist, so dass man nur in einem Jahre diese zu beobachten

Boëthusäer als widerlegt und die der Pharisäer als für die Praxis allein giltig erklärt*). Der Streit muss wohl sehr lange gedauert und den pharisäischen Weisen viel zu schaffen gemacht haben;

---

hat, um dann in der Folge das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen bestimmen zu können); wäre aber Azeret immer nach dem Sabbat, wie könnte man dann das Fest dieses Jahres nach dem des vorigen Jahres bestimmen (da dann in diesem Jahre der Monatstag und somit die Mondesgrösse verschieden wäre von der des vorigen Jahres; (vgl. Tosafot s. v. מה).

4) R. Ismael sagt: Die Thora hat befohlen, ein Omer zur Zeit des Pesach und zwei Brote am Azeret zu bringen; sowie letztere am Feste und zwar am Anfange des Festes zu bringen sind, (die Festopfer des Wochenfestes durften nach der Trad. noch 6 Tage nach dem Feste gebracht, und so konnte auch da von einem Anfange des Festes gesprochen werden); ebenso muss das Omer am Feste und zwar am Anfange des Festes geopfert werden. (Nach den Boëthusäern dagegen wurde das Omer manchmal am Ende des Festes und manchmal sogar nach dem Feste dargebracht. Wie R. Ismael durch eine Sach-Analogie schliesst, dass das Omer am Anfange des Festes zu bringen ist, so schliessen R. Juda (od. R. Josua) b. Batira und R. Jose dasselbe vermittels einer Wort-Analogie, indem bei Omer und zwei Broten in gleicher Weise der Ausdruck השבת vorkommt.

5) R. Jose b. Jehuda entgegnet: Die Schrift befiehlt: „zählet 50 Tage", das will sagen, dass nach jeder Zählung, die man vornimmt, nur 50 Tage herauskommen. Nach den Boëthusäern dagegen könnte man auch manchmal 51—56 Tage zählen, (da nämlich auch der erste Pesachtag ein wichtiger Tag ist, nach welchem man die Zählung beginnen könnte, so würden, wenn dieser auf Sonntag fällt und das Omer erst am folgenden Sonntag nach dem Feste dargebracht würde, vom zweiten Festtage bis zum Wochenfeste 56 Tage gezählt werden).

6) R. Jose (b. Chalaphta) bemerkt: Heisst es denn „am Tage nach dem Sabbat innerhalb des Pesach"? es wird ja nur gesagt: „am Tage nach dem Sabbat". Wäre nun damit der Wochensabbat gemeint, so würde es ja unbestimmt sein, von welchem Sabbat im Jahre gesprochen wird.

7) R. Simon b. Elasar meint (in Jerusch. Pesachim IV, 1 sagt dies Hillel): An einer Stelle der Schrift heisst es: „6 Tage sollst du Mazzot essen" (Deut. 16, 8), während sonst befohlen wird, 7 Tage Mazzot zu essen. Dies kann nur so erklärt werden, dass man 6 Tage von neuem Getreide Mazzot essen solle. (Indem nämlich Deut. 16, 7 gestattet wird, am zweiten Festtage nach Hause zu gehen und die Ernte zu beginnen; so wird darauf angeordnet, dass zu Hause von der neuen Ernte noch 6 Tage Mazzot gegessen werden. Damit aber ist indirect der zweite Festtag als Omertag erklärt, von welchem an das neue Getreide erst erlaubt ist. S. Malbim's Commentar zu Sifra Lev. 28, 15).

*) Wann die Boëthusäer mit ihrem Widerspruche gegen die Pharisäer aufgetreten, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. M. Taanit und Menachot l. c. wird R. Jochanan b. Sakkai als ihr Besieger genannt. Nach Jerusch. Pesachim IV, 1 hat Hillel eine Lehre ausgesprochen, die zur Widerlegung der Boëthusäer dienen sollte; ihre Opposition mag also etwa ein Jahrhundert vor der Zerstörung des zweiten Tempels begonnen haben. Dann wären sie nicht die ersten Traditionsgegner gewesen, vgl. weiter unten: eine dritte antitraditionelle Ansicht.

denn zum Andenken an den erlangten Sieg ordnete man Halbfeiertage an, beging auch alle zum Omer gehörigen Ceremonien mit grösstem Pomp und traf ausserdem noch die Einrichtung, dass der Hohepriester, wenn der Tag unmittelbar nach dem Wochenfeste ein Sonntag ist, an diesem Tage nicht im Ornate im Tempel erscheine, damit es nicht aussehe, als feierte man jetzt das Wochenfest, um den Boëthusäern zu genügen (Menachoth 65a. Chagiga 17a).

Der Umstand, dass die Boëthusäer vermöge ihrer Theorie genöthigt waren, das Omer nach dem Pesachfeste darzubringen, mag wohl Einigen aus ihrer eigenen Mitte missfallen und sie auf einen andern Ausweg gelenkt haben. Von einer sadducäischen Secte, die wahrscheinlich mit den Boëthusäern nahe verwandt und in Bezug auf Omer und Wochenfest gleicher Ansicht war, berichtet uns der Babylonier David ben Merwan[1]), dass sie den in das Pesach- und Hüttenfest treffenden Sabbat nicht mit zu den Festtagen zählte, vielmehr 7 resp. 8 Festtage ausser dem Sabbat feierte. Damit sollte der Widerspruch zwischen 1. Kön. 8, 66 und 2. Chr. 7, 10 gehoben werden[2]). Diese Secte nun konnte immer das Omer am Festtage darbringen, denn fiel der erste Festtag auf Sonntag, so war, da der Sabbat nicht zu den sieben Tagen gezählt wurde, der folgende Sonntag, der Omertag, auch noch ein Festtag. Der Berichterstatter theilt uns nicht mit, wie diese Secte sich verhielt, wenn das Neujahrsfest oder der Versöhnungstag auf Sabbat traf, oder wie, wenn der erste Tag des Pesach- oder Hüttenfestes ein Sabbat war. Consequentermassen müsste in diesen Fällen Neujahr am zweiten, Versöhnungstag am elften Tischri, Pesach neun Tage und das Hüttenfest zehn Tage lang gefeiert werden. Diese Ansicht zu widerlegen, wird man uns erlassen[3]). Wir können aber daraus ersehen, zu welchen abenteuerlichen Annahmen die Sectirer durch ihren Widerspruch gegen die Tradition geführt wurden.

Der von den Boëthusäern angeregte Streit wurde, nachdem deren Urheber längst der Vergessenheit anheim gefallen waren, von den später entstandenen Secten wieder aufgenommen. Sie folgten in der Hauptsache den Boëthusäern, indem sie das Wochenfest immer an einem Sonntag feierten, wichen aber im Einzelnen von

---

[1]) Vgl. über denselben Pinsker, Likkute Qadmonijot, S. 167 u. Anhang S. 45 f.

[2]) Vgl. bei Juda Hadasi l. c. c. 98.

[3]) Ueber den erwähnten Widerspruch zwischen den BB. der Kön. und der Chron. vgl. Moëd qatan 9a.

ihren Vorgängern ab[1]). Diese Secten waren ungemein rührig, und man verschmähte es auch nicht, die eigene Ansicht einem alten berühmten Gesetzeslehrer in den Mund zu legen, um desto leichter für dieselbe Propaganda machen zu können[2]). Dennoch erlangten sie, die Qaräer ausgenommen, fast gar keine Bedeutung und verschwanden fast eben so schnell, wie sie entstanden waren. Die Qaräer erklärten nur die heilige Schrift (מקרא, קרא) für bindend und verwarfen die Tradition der Rabbinen. In der Erklärung ממחרת השבת trafen sie mit den Boëthusäern zusammen. In dem Punkte jedoch, der, wie wir bereits gesehen, die Schwäche und Unhaltbarkeit der boëthusäischen Ansicht offenbarte, sind die Qaräer mit richtigem Tacte von ihren Vorgängern abgewichen. Anfangs mögen sie wohl geschwankt haben, wann das Omer, falls der erste Pesachtag ein Sonntag ist, dargebracht und die Zählung der sieben Wochen begonnen werden sollte. Der Schriftbuchstabe sagte ihnen, dass der Sabbat im Pesachfest sein müsse; andere Gründe bewogen sie aber, den מחרת השבת, als den Omertag, auf das Pesachfest zu setzen. Sie entschieden sich endlich dafür, das Omerfest immer am Pesach zu feiern und so, wenn der erste Tag des letzteren Festes ein Sonntag ist, diesen Tag als Omertag zu betrachten und von da an die Zählung zu beginnen[3]). Sie verhehlten sich nicht, dass

[1]) Vgl. Juda Hadasi l. c. und weiter unten: die Ansicht anderer Sectirer.

[2]) Die Qaräer beriefen sich auf R. Pinchas b. Jair, der auch das השבת für den Wochensabbat halte; vgl. Pinsker l. c. Anh. S. 16, Fürst, Geschichte des Karäerthums I S. 136 Anm. 77 und P. Frankl in Grätz' Monatsschrift 1876 S. 115ff.

[3]) Aus einer Erzählung in Tosefta Rosch ha-Schanah c. 1 könnte man zwar schliessen, dass die Boëthusäer ebenso wie später die Qaräer, wenn der erste Pesachtag auf Sonntag fiel, an diesem Tage das Omer dargebracht haben wollten. Wie dort erzählt wird, haben nämlich einmal die Boëthusäer falsche Zeugen gemiethet, die vor dem Gerichte aussagen sollten, sie hätten den Neumond gesehen. Dies sollen die Beëthusäer mit der Absicht gethan haben, ihre Theorie in Bezug auf die Zeit des Omer praktisch zur Geltung zu bringen. Damals war der 30. Adar ein Sabbat. An diesem Tage ward der neue Mond nicht gesehen, und es wäre somit erst der morgende Tag, der Sonntag, als erster Nisan festgesetzt worden. Der erste Pesachtag, als 15. Nisan, wäre dann ebenfalls ein Sonntag gewesen und das Omer gegen die Beëthusäer am Montag dargebracht worden. Die Boëthusäer mietheten deshalb falsche Zeugen, die das Sichtbarwerden des Neumondes am Sabbat vor Gericht bezeugen sollten, auf dass man den Sabbat für den ersten Nisan halten solle, wonach man am Sonntag, als dem vermeintlichen 16. Nisan, das Omer darbringen würde; gerade so verlange es auch die boëthusäische Theorie. Da nun die Boëthusäer wussten, dass in Wahrheit der erste und 15. Nisan auf Sonntag falle, und sich dennoch be-

sie gegen den einfachen Sinn des Schriftwortes verstossen, suchten aber, so gut es ging, dies zu rechtfertigen, und erklärten als Beweggrund zu ihrer Entscheidung eine erbliche Ueberlieferung, die sie immer zu Hilfe rufen, so oft das Schriftwort sie im Stiche lässt[1]).

In neuerer Zeit wird die boëthusäisch-qaräische Auffassung nur von F. W. Schulz (Deutsche Zeitschrift 1857 S. 224) empfohlen, von Fürst (Hebr. und Chald. Handwörterbuch s. v. שבת) gebilligt, und Munk (in den, dem 4. Bande von Cahen's Bibel beigegebenen Reflexions sur le culte des anciens Hébreux etc. p. 53) glaubt, das Schriftwort sei durch dieselbe besser erklärt, als durch die rabbinische Auslegung, obgleich er sich dennoch durch die Tradition bestimmen lässt, letzterer Ansicht beizutreten[2]). Dagegen haben Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel III S. 175f.), Keil (Pentat.-Commentar und Archäologie), Kurtz (Alttestamentlicher Opfercultus S. 309), Dillmann (in Schenkels Bibellexicon IV S. 511)[3]), u. A. die qaräische Ansicht zurückgewiesen und widerlegt. Den Hauptschlag, den auch alle Neuern wiederholen, hat bereits Rabbi Jose gegen die Boëthusäer geführt, indem er (Thorath Kohanim zu Lev. 23, 15 und Menachoth 66a) bemerkte: „Es heisst ja nicht in der Schrift: am Tage nach dem Sabbat innerhalb des Pesachfestes, es wird nur gesagt: am Tage nach dem Sabbat; mag man nun suchen, welcher Sabbat des Jahres hier gemeint sei!" Vergebens suchen die Qaräer, sich damit zu vertheidigen, dass der

---

strebten zu bewerkstelligen, dass am Sonntag, dem wirklichen 15. Nisan, das Omer dargebracht werde, so würde ihre Lehre vollständig mit der qaräischen übereinstimmen. Allein der Passus in der Tosefta, der den Täuschungsversuch der Boëthusäer so erklärt, dass diese damit ihre Ansicht über die Omerzeit zur Geltung bringen wollten, ist ein verdächtiger Zusatz, der nicht nur im babylonischen Talmud (22b) und im Jeruschalmi (das.), wo die Tosefta citirt wird, ganz fehlt, sondern noch ausserdem von vielen Schwierigkeiten gedrückt wird, auf die zum Theil die Tosafot s. v. להטעות schon aufmerksam gemacht haben. Diese Stelle kann daher gegen die in der Note Seite 162 citirten Worte der Tannaïm R. Ismael, R. Jose b. Jehuda, R. Josua b. Batira und R. Jose, welche unzweideutig zu erkennen geben, dass nach den Boëthusäern das Omer manchmal post festum dargebracht wurde, gar nichts beweisen. Es mag daher der Täuschungsversuch der Boëthusäer irgend einen andern Zweck gehabt haben, vielleicht um die Pharisäer, die ihnen nicht folgen wollten, einfach zu chikaniren.

[1]) Vgl. Aaron ben Elia aus Nikodemien ספר מצות גדול oder גן עדן (zum ersten Male gedruckt zu Koslow 1866) ענין חג השבועות c. 3 und 4.

[2]) Vgl. dessen Palästina, deutsch bearbeitet von Levy S. 343 und 385 f.

[3]) Doch hat Dillm. in seinem Comm. zu Lev. (3. Aufl. S. 643) die qaräische Ansicht angenommen.

Artikel vor dem Worte שבת auf denjenigen Sabbat hinweise, der im unmittelbar vorher erwähnten Feste von שבעת ימים implicite enthalten sei*); diese Annahme wäre nur dann gestattet, wenn vorher der Sabbat im Pesach besonders erwähnt würde. Die „sieben Tage" hingegen erlauben noch nicht, dass auf den in ihnen enthaltenen Sabbat mit dem Ausdrucke השבת Bezug genommen werde. Die Beispiele, aus welchen die Qaräer die Berechtigung zu ihrer Annahme herleiten wollen, sind ganz und gar nicht zutreffend. Wir können im Gegentheil beweisen, dass mit dem Ausdruck יום השבת, der, wie wir weiter unten sehen werden, entschieden den Wochensabbat bezeichnet, selbst an solcher Stelle jeder Sabbat des Jahres gemeint ist, wo unmittelbar vorher von einem siebentägigen Feste die Rede war. In Ezechiel 45, 25 wird nämlich von dem siebentägigen Hüttenfeste und im unmittelbar darauf folgenden Verse von dem יום השבת gesprochen; da wird doch wohl Niemand auf den Gedanken kommen, dass mit letzterem nur der Sabbat im Hüttenfeste genannt sei. Ist also השבת in Lev. 23, 11 der Wochensabbat, so kann nicht gerade der Sabbat des Pesachfestes darunter verstanden sein.

Ausserdem ist das Schwanken der Qaräer, ob der Sabbat oder der Tag nach dem Sabbat von dem Feste eingeschlossen werden müssen, schon geeignet, ihre Ansicht zu Falle zu bringen, denn es ist doch kaum glaublich, dass der Gesetzgeber diesen Punkt geflissentlich in Unklarheit und Dunkelheit gelassen habe; er würde sich vielmehr, hätte er wirklich das Omer an einem Sonntag dargebracht haben wollen, so ausgedrückt haben, dass kein Zweifel entstehen könnte, ob der Omertag oder der Sabbat vor demselben in das Pesachfest fallen müsse. Da gilt der Spruch unserer Weisen: „Der Schriftvers gibt keine Bestimmung, um unbestimmt zu sein, sondern um sich zu verdeutlichen" (לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש). Es lässt sich aber auch gar kein vernünftiger Grund dafür angeben, dass die Schrift gerade an einem Sonntage im Feste das Omer darzubringen befiehlt. Das Gesetz würde vielmehr den auffallendsten Selbstwiderspruch enthalten, indem es dadurch, dass der Beginn der Ernte und die Omerschwingung auf Pesach angesetzt wird, letzteres Fest zu einem Erntefest stempelt, andererseits aber diesen Charakter dem Feste dadurch entzieht, dass es den Erntefest-Ritus an einen Sonntag bindet, und ihn so

*) Aaron ben Elia l. c. c. 8.

indirect in den Hintergrund des Festes schiebt. Die bisher erwähnten Bedenken sind nicht die einzigen, welche gegen die boëthusäisch-qaräische Auffassung sich erheben, letztere wird vielmehr noch von andern Schwierigkeiten gedrückt, welche jedoch mit ihr gemeinsam auch

die Ansicht anderer Sectirer

treffen, die wir nun kennen lernen wollen. Die früher erwähnten Secten hatten das השבת als Wochensabbat gefasst, vermochten jedoch nicht, sich von der alten Tradition, die das Omer auf das Pesachfest verlegt, gänzlich loszusagen, und fügten daher das Postulat hinzu, der Sabbat oder der Omertag müsse zugleich ein Festtag sein. Dadurch hatten sie sich aber, wie wir gesehen haben, in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt, da die Schrift von einem in das Pesachfest fallenden Wochensabbat nichts weiss. Dieser Umstand mag andere Traditionsgegner bewogen haben, mit der Tradition gänzlich zu brechen, das Omer vom Pesachfeste ganz zu trennen und nur mit dem Anfange der Ernte in Verbindung zu setzen. Die samaritanische Secte der Sebuäer hat vielleicht zum ersten Male eine solche Sonderung des Omer vom Pesach vorgenommen und die Zählung der sieben Wochen bis Schabuot vom Sonntag nach dem Anfange der Ernte, mag dieser wann immer stattfinden, begonnen haben[1]). Ungefähr um die Zeit der Entstehung des Qaräerthums, wo das Sectenwesen florirte, stellte ein gewisser Meswi (Mose) aus Baalbeck neue Lehren auf, unter andern auch, das Wochenfest müsse zwar am Sonntag gefeiert werden, an welchem Sonntag aber, sei nicht bestimmt[2]). Ein anderer Sectirer, Namens Bokhtan, lehrte mit Bestimmtheit, Omer und Wochenfest seien vom Pesach ganz unabhängig und die Zählung der sieben Wochen beginne am Sonntag, der auf den Anfang der Ernte folgt[3]).

Da der Wortlaut des Gesetzes sowohl in Lev. 23, 10 ff. als auch Deuteron. 16, 9 dem ersten Anscheine nach diese Auffasung begünstigt, so ist es kein Wunder, dass sie in neuerer Zeit von Vielen vorgetragen wurde, die zumeist keine Ahnung davon haben, dass sie blos die Ansicht alter Secten wiederholen. So stellte

---

[1]) Vgl. Herzfeld. l. c. III S. 599.

[2]) Vgl. Juda Hadasi l. c. c. 98.

[3]) Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 8; Pinsker l. c. S. 98 und Anh. S. 85; Fürst, Geschichte des Karäerthums I, S. 79.

schon S. Cahen in seiner Bibel die Behauptung auf, Omer- und Pesachfest seien zwei von einander getrennte Feste, zweifelt aber noch, wann das Omer dargebracht worden sei. George (die älteren jüdischen Feste, S. 129) und Saalschütz (Mosaisches Recht S. 418), in neuster Zeit auch Nowack (Arch.), Baentsch und Bertholet (Comm. zu Lev.) meinen entschieden, die Darbringung des Erstlings-Omer und der Beginn der Zählung der sieben Wochen stehen nur mit dem Anfang der Ernte, nicht aber mit dem Pesachfeste, in Verbindung, setzen jedoch dabei voraus, dass die Ernte gewiss mit dem Sonntag begonnen habe; dies wäre „eine ganz natürliche Sache" gewesen. Herzfeld (Geschichte III, S. 176) dagegen, der dies nicht für „ganz natürlich" hält, nimmt an, dass, wann immer die Ernte eröffnet worden, am ersten Sonntag darauf das Omer gebracht werden sollte, und Merx (in der protestantischen Kirchenzeitung 1865 No. 17) glaubt ebenfalls, dass im Gesetze Lev. 23, 10 ff. diese Bestimmung enthalten sei, will aber nachweisen, dass diese Vorschrift mit andern Gesetzen im Widerspruch stehe. Dass die Schrift die Omerschwingung nicht bestimmt an das Pesachfest knüpft, behauptet auch der Chaber im Buche Kusari, gibt aber der Sache eine solche Wendung, dass die Tradition dabei aufrecht erhalten wird. Er sagt: (III, 41) „Gesetzt auch, wir wollten den Qaräern ihre Behauptung, der מחרת השבת sei der erste Tag der Woche, einräumen, so könnten wir immer noch sagen, einer der Priester oder Richter oder frommen Könige habe im Einverständnis mit dem Synedrium eingesehen, dass jene Zählung nur beabsichtige, zwischen der Erstlingsgabe der Gerstenernte und die der Weizenernte einen Zeitraum von 50 Tagen zu setzen; die Thora habe ein Beispiel dieser Zählung gegeben, indem sie sagt: „„Wenn der Beginn der Sichel an der Saat auf den ersten Tag fällt, so müsst ihr in der Zählung wieder bis zum ersten Tage kommen"", woraus dann zu schliessen, dass, wenn der Anfang am zweiten Tag ist, wir wieder bis zum zweiten Tage zählen müssen; der Anfang der Ernte aber würde nach unserem Gutdünken auf irgend eine geeignete Zeit gesetzt werden können. Nun habe jene oberste Behörde, vielleicht in Folge einer prophetischen Eingebung von Gott, ein für allemal angeordnet, den Beginn der Ernte auf den zweiten Pesachtag zu setzen, damit wird der Schrift nicht widersprochen, und wir sind verpflichtet, dies als Gesetz anzuerkennen, weil es von dem Orte, den der Ewige erwählt hat, ausgegangen". Luzzatto (Pentateuch-Commentar III S. 177), der dieser Auseinandersetzung

beifällig erwähnt, glaubt fälschlich, dass auch Ibn-Esra diese Meinung in verhüllten Reden ausgesprochen habe[1]).

Wir unsererseits müssen uns mit Muskato einverstanden erklären, dass solche Concession unnöthig und daher unstatthaft ist. Die Qaräer rühmen sich dieses Zugeständnisses des Chaber, geben aber nicht zu, dass die Ansicht der Rabbinen dabei bestehen kann, indem sie dem Synedrium nicht das Recht einräumen, ein für allemal den Beginn der Ernte und die Darbringung des Omer auf den zweiten Pesachtag zu setzen, so dass man, falls dieser Tag gerade auf einen Sabbat fällt, durch die Ernte und Opferung des Omer den Sabbat entweihe[2]). Ebenso wenig lässt die Annahme, dass die Zeit ממחרת השבת nur beispielsweise angegeben wird, sich rechtfertigen; der Ausdruck will vielmehr entschieden einen bestimmten Tag für die Omerschwingung festsetzen. Damit wird aber zugleich sowohl die Auffassung der Qaräer als auch die der Sectirer und ihrer Nachfolger vollständig widerlegt. Das Omer hat mit dem Wochensabbat oder Sonntag gar nichts zu schaffen, und es lässt sich nicht einsehen, warum dasselbe gerade am Sonntag gebracht werden sollte, und da ferner nach Deut. 16, 9 mit dem Beginn der Zählung die Ernte anfing, so wäre es noch auffälliger, dass der Gesetzgeber indirect darauf dringen sollte, die Ernte gerade an einem Sonntage zu eröffnen[3]). Ausserdem würde nach beiden erwähnten Auffassungen die schöne Gliederung der Jahresfeste nach dem Sabbatbegriff verloren gehen. Das Pesachfest ist, wie Ranke (Untersuchungen II, S. 108) ganz richtig bemerkt, das Fundament, auf welchem die Jahresfeste Israels sich erbauen. Das Mass dieses Baues ist der Sabbat. Zwischen Pesach und Schabuot liegt ein Sabbat der Wochen, sowie zwischen einem Jobel und dem andern ein Sabbat der Jahrwochen liegt, und der ganze Frühjahrs-Festkreis besteht aus $1 + 7 \times 7 + 1$ Tagen. Das dritte grosse Jahresfest, Sukkot ist im siebenten Monat nach dem ersten Feste, es ist da, vom Pesach an gerechnet, der Sabbat der Monate. Begänne man aber die Zählung der sieben Wochen nicht am zweiten Pesachtage, sondern erst vom Sonntag im Pesach oder von einem andern Sonntag, so würde das Pesachfest aus der fundamentalen Stellung die es in der Reihe der Jahresfeste einnimmt, verdrängt werden[4]).

[1]) Vgl. auch Kerem Chemed VII, S. 72.

[2]) Siehe Muskato zu Kusari III, 41 und Aaron b. Elia l. c. c. 1.

[3]) Kurtz S. 308; Herzfeld S. 175; Dillmann Bibellex. S. 511.

[4]) Keil und Dillmann l. c.

Es würde dann ferner das Wochenfest ein bewegliches Fest sein und von allen andern Jahresfesten, welche an einen bestimmten Monatstag gebunden sind, eine nicht zu begreifende Ausnahme machen*). Endlich würde dann Schabuot nicht als Schlussfest des Pesach (עצרת של פסח) betrachtet werden können, da es als solches dem Schlussfeste des Hüttenfestes ähnlich sein und ebenso sieben Wochen vom Anfange des Hauptfestes abstehen müsste, sowie jenes nach sieben Tagen gefeiert wird. Man wird es aber immer angemessen finden, sämtliche Jahresfeste als zwei Festkreise, einen Frühlings- und Herbst-Festkreis, zu betrachten, wonach das Wochenfest entschieden als Schlussfest des Pesach angesehen werden muss*).

Noch mehr aber ist gegen diejenige Auffassung einzuwenden, welche das Omer vom Pesachfeste ganz trennt und nur vom Ernteanfang abhängig macht. Es müsste dann erstens in Num. 28—29, wo alle Feste aufgezählt sind, auch das Omerfest genannt werden. Man kann dem nicht entgegnen, es werden nur diejenigen Feste gerechnet, für welche besondere, bisher noch nicht gebotene Opfer vorgeschrieben werden, denn auch der 14. Nisan wird (28, 16) als Pesachtag erwähnt, und so hätte auch der Omertag nicht verschwiegen werden dürfen, wenn er nicht in den sieben Tagen des Mazzotfestes enthalten wäre. Von Merx (l. c.) wird dies zugegeben; er nimmt aber an, dass Num. 28 eine spätere Entwickelungsstufe der Festgesetze enthalte, als Lev. 23. Nach letzterem Gesetzesabschnitt sei die Garbenweihe ein besonderes Fest beim Ernteanfang, nach welchem auch Pfingsten berechnet wird; nach Num. 28 dagegen falle die Garbenweihe weg und werde Pfingsten vom Mazzotfest aus berechnet. Es ist nicht schwer, diese Annahme zu widerlegen. Die Festgesetze in Lev. 23 und Num. 28—29 gehören nothwendig zusammen. In Lev. 23 wird durch das vielmals gebotene והקרבתם אשה לה׳ auf die Opfergesetze in Num. 28—29 hingewiesen, sowie das בהקריבכם מנחה חדשה לה׳ in Num. 28, 26 unzweideutig auf והקרבתם מנחה חדשה לה׳ in Lev. 23, 16 zurückweist, und jede Auffassung, die einen so auffallenden Widerspruch zwischen Lev. 23

*) Nach der traditionellen Annahme ist das Wochenfest ein fixes; nur wird es nicht erst durch den Neumond des Siwan, sondern schon durch die Bestimmung des Monatsanfangs des Nisan (ראש חדש ניסן) festgesetzt. Schabuot ist der 65. Tag, vom Neumonde des Nisan an gerechnet. Als Schlussfest des Pesach musste es durch den Pesach-Monat bestimmt werden (s. w. unten).

**) Vgl. Midrasch zum Hohenliede VII, 2; Pesikta de-R. Kahana ביום השמיני.

und Num. 28 annimmt, hat sich selbst gerichtet. Ferner gebietet die Schrift an mehreren Stellen[1]), das Pssachfest im Monate der Aehrenreife (חדש האביב) zu feiern, was unsere Weisen mit Recht so verstanden haben, dass man einen Schaltmonat einzusetzen habe, falls sonst am Pesach die Gerste noch nicht reif wäre[2]); wozu aber die Forderung, dass an diesem Feste die Gerste reif sei, wenn nicht gerade an demselben das erste Opfer von dieser Frucht, das Omer, darzubringen wäre[3])?

Nur scheinbar endlich macht das Gesetz in Lev. 23 und Deut. 16 die Darbringung des Omer und die Zählung der sieben Wochen blos vom Ernteanfang abhängig, in der That aber werden dieselben deutlich genug auch mit dem Pesachfeste in Verbindung gesetzt. Betrachten wir zuerst die Stelle im Deuteronomium. Es heisst dort: „Sieben Wochen sollst du dir zählen; von der Zeit, wo man die Sichel an den Halm zu legen beginnt, sollst du anfangen, sieben Wochen zu zählen.“ Nun ist doch sicherlich die Bestimmung der Zeit, „wo man die Sichel an den Halm zu legen beginnt,“ nicht dem Belieben jedes Einzelnen überlassen; es würde ja dann der Eine von einem andern Tage die Zählung beginnen und an einem andern Tage das Wochenfest feiern, als der Andere. Hier wird vielmehr nothwendig vorausgesetzt, dass die Ernte in der Regel überall an einem bestimmten Tage zu beginnen hat, resp. vor diesem Tage nicht beginnen darf, (wobei natürlich ausnahmsweise in manchen Gegenden ein vorzeitiger Ernteanfang gestattet werden kann[4]). Fragen wir nun, welcher Tag der zum Beginne der Ernte bestimmte sei, so ertheilt das Gesetz einige Verse vorher indirekt genaue Auskunft darüber. Wenn c. 16, v. 1 befohlen wird, im Aehrenmonat das Pesach zu feiern, so wird hier die Forderung aufgestellt, den Kalender so zu reguliren, dass ungefähr um die Pesachzeit die Gerste reif sei. Es würde also um diese Zeit auch die Ernte beginnen können; der Tag dazu ist jedoch noch nicht genau bestimmt, dies geschieht in den folgenden Versen. Nach vv. 2—7 muss man zur heiligen Stadt wandern, um daselbst am ersten Festabend das Pesachmahl zu halten; doch kann jeder am andern Morgen die Stadt des Heiligthums verlassen und nach Hause

---

[1]) 13, 4—5; 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1.
[2]) Vgl. Sifre zu Deut. 16, 1.
[3]) Vgl. Hengstenberg, Beiträge III, S. 365.
[4]) Vgl. Menachot 71a.

ziehen*). Während das Hüttenfest vollständig, die ganzen sieben

*) Welcher Morgen unter dem בבקר in Deut. 16, 7 verstanden wird, ist streitig. Nach dem Zusammenhange muss man zunächst an den Morgen des 15. Nisan denken, da im vorhergehenden Verse (v. 6) vom Abend des 14. die Rede ist. Nur wäre es auffallend, dass die Thora gestatten sollte, am ersten Pesachtage nach Hause zu reisen. Daher wollen Viele das לאהליך nicht von der Heimat, sondern von der Wohnung in der heiligen Stadt verstehen; so Riehm (die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 51), Bachmann (die Festges. d. Pent. S. 147), Keil und F. W. Schultz (Comment.). Der Qaräer Aaron b. El. (l. c. עניו פסח c. 3) meint, die Wallfahrer hätten ihre Zelte rings um Jerusalem aufgeschlagen, wohin sie des Morgens sich begaben. Alle diese nehmen an, dass das Pesachmahl von Allen in unmittelbarer Nähe des Heiligthums gehalten wurde, wofür allerdings 2. Chr. 35, 13 zu sprechen scheint. Diese Ansicht ist jedoch gewiss mit den Bestimmungen des Gesetzes im Deut. unvereinbar. Denn da wird keineswegs verlangt, dass das Pesach in der Nähe des Heiligthums (etwa im Vorhofe), sondern nur „an dem Orte, den der Ewige erwählt", gegessen werde; dieser Ort ist aber die ganze Stadt des Heiligthums. An demselben Orte müssen auch die Zehnten u. s. w. gegessen werden (Deut. 12, 18), die doch nach Lev. 10, 14 im ganzen israelitischen Lager in der Wüste verzehrt wurden. Es hätte überhaupt vom Gesetze nicht gefordert werden können, dass das Pesachmahl im Vorhofe gehalten werde, da daselbst für das ganze Volk kein Raum war. Wurde aber gestattet, ausserhalb des Vorhofes zu essen, so war es einerlei, ob man in der Nähe des Heiligthums oder sonst in der Stadt das Mahl hielt. Von einem Unterschiede zwischen der Nachbarschaft des Heiligthums und den übrigen Theilen der heiligen Stadt weiss die Schrift nichts. In 2. Chr. 35, 13 wird auch nicht erzählt, dass das Volk die Opfer beim Heiligthum verzehrte, sondern nur, dass die Leviten die Pesachim brieten und dem Volke reichten. Dies geschah deshalb, weil beim Braten gewisse Vorschriften zu beobachten waren (Exod. 12, 8—9), deren Kenntnis man nur bei den Leviten voraussetzen durfte. (Dies muss jedenfalls zugestanden werden, da ja sonst selbst beim Heiligthum jeder sein Pesach selbst braten konnte). Nachdem aber die Pesachim gebraten waren, gingen Alle in ihre Wohnungen und verzehrten sie dort. Wurde aber das Pesachmahl, wie auch die jüd. Trad. ausdrücklich lehrt (M. Pesachim 5, 10), in der Wohnung gehalten, so kann die Schrift mit dem „gehe in deine Zelte" nur gestatten wollen, in die Heimat zu reisen. Ohnedies ist dem einfachen Sinne nach das והלכת לאהליך nichts Anderes als eine Erlaubnis, in die Heimat zu gehen; vgl. Jos. 22, 4; Richter 19, 9; 20, 8; 2. Sam. 20, 1; 1. Kön. 12, 6. Deshalb werden wir auch nicht mit Ibn-Esra und Raschi zu Pesachim 95 b annehmen, dass man schon am 15. in eine nahe Herberge ausserhalb Jerusalems ziehen durfte, um dann nach dem Feiertage die Reise fortzusetzen, was ohnedies eine sehr gezwungene Erklärung der Schriftstelle wäre. Es wäre auch nicht statthaft, die Stelle mit Knobel so zu erklären, dass man am Feiertag nach Hause reisen dürfe (wie auch Ibn-Esra im Namen der מכחישים citirt), denn obgleich die Tosafot in Chagiga 17 b beweisen, dass nach dem Gesetze der Thora das Reisen am Feiertag nicht verboten ist, so ist es dennoch nicht glaublich, dass das Gesetz allen Wallfahrern gestatten sollte, den ganzen Feiertag zu reisen. Wird Reisen auch nicht als „Arbeit" betrachtet, so ist es doch gewiss kein

Tage, in der heiligen Stadt gefeiert werden muss (v. 15), ist am Pesachfest schon am zweiten Tage die Heimreise gestattet. Der Grund davon kann nur der sein, dass der zweite Tag eben der in v. 9 besprochene Ernteanfangs-Tag ist. Das Getreide ist jetzt im חדש האביב bereits reif; doch hat die Ernte noch nicht begonnen, weil Alles zur Wallfahrt nach der Gottesstadt sich rüstete. Sobald man von dieser Reise heimkam, ging es sofort an die Ernte, und die in der Nähe der heiligen Stadt Wohnenden konnten schon am zweiten Tage dieses Geschäft beginnen. Wenn demnach das Gesetz in v. 9 von einem Tage des „Beginnes der Sichel an dem Halm" spricht, so kann kein anderer als der in v. 7 erwähnte Tag der Heimreise darunter verstanden sein.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Omergesetzes in Lev. 23, so müssen wir zuvörderst bemerken, dass in v. 10 der Satz: „Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und die Ernte haltet," keineswegs eine genaue Zeitbestimmung für das im Nachsatze befindliche Gebot der Omer-Darbringung beabsichtigt; jene Zeitsbestimmung wird vielmehr erst im folgenden Verse mit dem ממחרת השבת gegeben, und der Vordersatz in v. 10 will nur die Vorbedingungen aufstellen, unter denen die Erfüllung des folgenden Gebotes erst möglich wird. Dieses bedarf keines weiteren Beweises, als dass wir nur auf einige ähnlich lautende Stellen unser Augen-

Ruhen, wie es am Feiertag gefordert wird (vgl. Ramban zu Lev. 23, 24 und weiter unten). T. Jonathan und die Tosafot an mehreren Stellen (Sukkah 47a, Rosch ha-Schanah 5a und sonst) glauben, בבקר sei der Morgen nach dem 7. Festtage; doch ist dies eine Annahme, die nach dem Schriftworte sich nicht rechtfertigen lässt, da nicht die geringste Andeutung gegeben ist, dass vom Morgen des achten Tages gesprochen wird. Wir werden daher am besten mit Raschi zur Stelle und zu mehreren Stellen des Talmuds, Abarbanel, Mecklenburg u. A. בבקר vom Morgen des 16. verstehen. Unter dem Pesach, das nach v. 6 am Abend geopfert wird, ist nicht nur das Pesachlamm verstanden, sondern auch die Friedensopfer-Rinder werden in unserem Cap. Pesach genannt (vgl. v. 2 und 2. Chr. 35, 7 ff.). Wenn dann in v. 7 gesagt wird ובשלת ואכלת, so ist hier gerade wie in 2. Chr. 35, 13 von zweierlei בישול die Rede: die Friedensopfer soll man einfach kochen, das Pesach im engern Sinne aber im Feuer gar machen בשל באש. Nun aber wurden die Friedensopfer nicht nur den ersten Abend, sondern auch am darauffolgenden Tag, am 15. Nisan, gegessen (Lev. 7, 16 vgl. Targ. Jon. zu Deut. 16, 2). Der Satz: „Mache gar und iss an dem Orte, den der Ewige erwählt" spricht also vom 15. Nisan. Wenn es daher darauf heisst: „und wende dich am andern Morgen und ziehe nach Hause", so wird selbstverständlich vom Morgen des 16. gesprochen (s. Abarb.). Dass die Schrift sich nicht deutlicher erklärt, geschieht deshalb, weil sie voraussetzte, dass man nicht am Morgen des Feiertags die Heimreise antreten werde.

merk richten. Lev. 19, 23 heisst es: „So ihr in das Land kommt und irgend einen Fruchtbaum pflanzet, so enthaltet euch seiner Vorhaut drei Jahre"; Num. 15, 18 f. gebietet: „Wenn ihr in das Land kommt und vom Brote des Landes esset, so nehmet eine Hebe dem Ewigen"; ebenso Deut. 26, 1 f.: „Wenn du in das Land kommst, es in Besitz nimmst und darin wohnst, so bringe die Erstlinge der Landesfrüchte dem Ewigen". In allen diesen Stellen enthalten die Vordersätze die Vorbedingungen zum nachfolgenden Gebote, aber keine genauen Zeitbestimmungen, wann die Gebote zu beobachten sind. Demnach wird unsere Stelle in Lev. 23 auch nicht anders aufzufassen sein. Ist dies richtig, so muss auch zugestanden werden, dass das Omergesetz v. 9 ff. nur einen Nachtrag zum Pessachfeste hinzufügt, der darüber belehrt, wie Pesach als Erntefest gefeiert werden soll. In der Wüste war das Pesachfest nur ein historisches Fest. Als solches erscheint es in den vv. 5—8, die nur Exod. 12 in Kürze wiedergeben. Nachträglich wird nun die Bestimmung getroffen, am Pesach auch ein Ernteanfangs-Fest zu feiern, sobald die Vorbedingungen dazu vorhanden sein werden, „wenn ihr in das Land kommt und die Ernte haltet"*). Der Erntefest-Ritus soll darin bestehen, „dass ihr das Omer des zuerst Geschnittenen dem Priester bringet und er dieses Omer vor dem Ewigen schwinge, dass es euch gnädig aufgenommen werde." Es folgt darauf die Zeitbestimmung, an welchem Tage des Festes dieser Ritus vollzogen werden solle: „am Morgen nach der Feier schwinge es der Priester". Damit wird gesagt, dass sofort, nachdem der Ruhetag vorüber und der Ernteanfangs-Tag gekommen ist, das Opfer des Ewigen dargebracht und geschwungen werden sollte. Aus dem hier Auseinandergesetzten geht zur Klarheit hervor, dass das Gesetz sowohl im Lev. als im Deut. Omer und Pesach als zusammenhängend betrachtet. Wir werden später noch einen Beleg dafür finden, dass das Omer am Pesach dargebracht worden ist, doch möge zuvor noch

eine dritte antitraditionelle Ansicht

betrachtet werden, die ebenfalls in alter und neuester Zeit ihre Vertreter gefunden hat. Lässt sich השבת unmöglich als Wochen-

*) Aehnlich wird auch beim Hüttenfeste, nachdem das Gesetz darüber bereits geschlossen ist noch ein Nachtrag (Lev. 23, 39—43) hinzugefügt, der belehren soll, wie das Hüttenfest später im heiligen Lande gefeiert werden muss. Dass diese vv. keine Interpolation sind, soll weiter unten vor der betreffenden

sabbat erklären und ist es nothwendig, unter diesem Worte das vorher behandelte Pesachfest zu verstehen, so liegt die Veranlassung nahe zu der Behauptung, nicht der erste, sondern der zuletzt erwähnte siebente Feiertag sei als השבת bezeichnet. Daher findet es schon der griechische Uebersetzer für nöthig, durch sein τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτητ (sc. ἑορτῆς) nachdrücklichst zu betonen, dass nach dem ersten und nicht nach dem letzten Feiertage das Omer dargebracht werde. Dieselbe Vorsicht gebraucht das sogenannte Targum Jonathan, indem es מבתר יומא טבא קמאה דפסחא übersetzt und das מבתר יומא טבא des Onkelos für ungenügend hält. Auch der Talmud (Menachoth 66a) sucht der Ansicht zu begegnen, dass השבת den letzten Feiertag bezeichne. Und in der That wird diese Ansicht mit Bestimmtheit zuerst von der syrischen Uebersetzung, der Peschitto, ausgesprochen. Sie übersetzt das ממחרת השבת in V. 11 mit ܘܒܬܪ ܐܚܪܢܐ (ܛܒܐ sc.) ܫܒܬܐ*); ihr ist also das השבת = יום טוב האחרון der andere oder letzte Feiertag**). Auch die Falaschas in Abyssinien

---

Stelle bewiesen werden. Vgl. ferner F. W. Schulz in der deutschen Zeitschrift 1857 S. 234 und die Bemerkung Kohn's im Israelit 1869 S. 918.

*) Fälschlich glauben Manche, z. B. Geiger, Urschrift 138, Munk, Palästina l. c. (vgl. auch Steinschneider in Frankels Zeitschrift 1844 S. 358 und Rapop. Erech Millin S. 256), der Syrer folge der traditionellen Auffassung. Dass derselbe in v. 15 blos ܡܢ ܒܬܪܗ ܕܫܒܬܐ übersetzt, geschieht aus dem Grunde, weil er die Wiederholung des ܐܚܪܢܐ nicht für nöthig hält, da bereits aus der Uebersetzung in v. 11 bekannt ist, dass vom letzten Feiertage die Rede ist. Der siebente Feiertag ist wahrscheinlich von Einigen für einen sabbatlichen Tag gehalten worden. Von diesen mag auch eine Fälschung des Textes in Deut. 16, 8 ausgegangen sein.

**) Geiger (in „Jüd. Zeischrift" III S. 184) glaubt, dass in Deut. 16, 8 die in alten Bibelhandschriften enthaltene, vom Syrer, Samarit. und den LXX wiedergegebene Leseart כל מלאכה die ursprüngliche sei, später aber das כל gestrichen wurde, weil es anstössig erschien, dass am 7. Pesachtage alle Arbeit untersagt sein solle. Geiger meint, die Correctur müsste sehr spät vorgenommen worden sein, da noch R. Ismaël die alte Leseart gehabt haben soll. Wir müssen aber dem entschieden widersprechen, dass noch in so später Zeit eine tendenziöse Aenderung des Textes der heiligen Schrift vorgenommon worden sei, die dann auch von den Massoreten aufgenommen wurde. Schon zur Zeit des Josephus wurde bei den Juden allgemein angenommen, dass Niemand je gewagt hat, an den heiligen Büchern durch Zusätze, Auslassungen oder anderweitige Aenderungen sich zu vergreifen (Jos. c. Ap. 1, 8), und wer nur einige Blätter des Talmuds gelesen hat, weiss es, welchen Zwang unsere Weisen oft anwenden, um schwierige Bibelstellen zu erklären oder Widersprüche auszugleichen, obwohl sie durch eine kleine Correctur jede Schwierigkeit hätten beseitigen können, und hier sollte man so ohne Weiteres ein Wort gestrichen haben! Es ist ausserdem nicht

feiern das Wochenfest den 57. Tag nach dem Pesach*), und vielleicht hat das Buch der Jubiläen, wenn es c. 15 das Wochenfest in die Mitte des dritten Monats setzt, ebenfalls die Zählung der sieben Wochen vom Morgen nach dem letzten Festtag begonnen**).

---

glaublich, dass man sich je zur Streichung des כל veranlasst gesehen hätte, da doch dieses Wörtchen zu keiner Uebertretung eines Verbotes, sondern nur höchstens zu einer strengern Feier des Festes hätte führen können, was doch keineswegs geschadet hätte. Sah man aber in dieser Stelle einen Widerspruch mit Exod. 12, 16, so würde man sich mit der Streichung des כל nicht begnügt und lieber Zusätze wie der Samarit. und die LXX gemacht haben. Wir glauben daher umgekehrt, unsere Leseart für die ursprüngliche, das כל aber für einen in sehr alter Zeit von Antitraditionariern gemachten tendenziösen Zusatz erklären zu dürfen. Wir haben gesehen, dass schon die LXX gegen eine Meinung ankämpfen, welche das השבת in Lev. 23, 11 für den letzten Feiertag hält. Von wem diese Ansicht damals vertreten wurde, können wir heute nicht mehr erforschen; der Syrer hat jedenfalls diese Erklärung nicht zu allererst ausgesprochen. Diejenigen nun, die dieser Ansicht folgten, erklärten den siebenten Pesachtag als Sabbat. Vielleicht behaupteten sie, dieser siebente Festtag sei ebenso heilig zu halten, wie der siebente Wochentag. Gewiss sahen diese, wie in neuerer Zeit Knobel (s. w. unten), in Deut. 16, 8 eine Stütze für ihre Ansicht. Bei keinem Festtag wird in Deut. ein Arbeitsverbot gegeben, nur der siebente Pesachtag ist dadurch ausgezeichnet. Dies war ihnen ein Beweis, dass dieser Festtag von der Schrift als Sabbat betrachtet wird. Nur war das Eine anstössig, dass hier nur eine מלאכת zu thun untersagt wird, während am Sabbat כל מלאכת nicht gethan werden darf (Deut. 5, 14). Darüber halfen sie sich aber einfach hinweg, indem sie in Deut. 16, 8 das כל anfangs vielleicht nur sich hinzudachten, später aber hinzuschrieben. Dass in Lev. 23, 8 und Num. 28, 25 am siebenten Tage des Mazzotfestes nur jede מלאכת עבודה verboten wird, genirte gar nicht; manche erklärten in alter Zeit das מלאכת עבודה derart, dass es auch beim Sabbat und Versöhnungstag stehen dürfte, wie dies die in Raschi zu Lev. 23, 7 citirte Auffassung des Sifra hinlänglich beweist und noch mehr bewiesen wird durch den Umstand, dass gerade der Syrer auch beim Versöhnungstag, in Num. 29, 7, in seiner Uebersetzung מלאכת עבודה wiedergibt (vgl. das.). Noch weniger stand Exod. 12, 16 im Wege, da bei der Promulgation dieses Gesetzesabschnittes das Gebot vom Sabbat noch nicht gegeben war. Man fand es daher nur für nöthig, in Deut. 16, 8 das kleine Wörtchen כל hinzuzufügen. Ein solcher tendenziös corrigirter Text lag auch den LXX und dem Samaritaner vor, die dann wieder, um ihre Ansichten über die Omer-Zeit zur Geltung zu bringen, andere Zusätze machen mussten (עבודה, *πλήν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῇ*). Der Syrer fand es natürlich passend, den Zusatz כל beizubehalten. Zum Glücke aber haben die alten correctesten Handschriften, welche die Massoreten benutzten und denen auch die Targumim und die Vulgata gefolgt sind, die ursprüngliche Leseart uns aufbewahrt, und hat der Syrer dadurch, dass er חשבת mit יום משׁב תאחרון identificirt, uns das Geheimnis der Textfälschung verrathen.

*) Abbadie in L'Univers Israelite 1851 S. 482.

**) Beer, das Buch der Jubiläen und sein Verhältnis zu den Midraschim,

In neuester Zeit hat sich Kliefoth (Liturgische Abhandlungen IV, S. 147 f.) dafür entschieden, השבת als den letzten Feiertag zu fassen. Herzfeld (Gesch. III S. 176) billigt ebenfalls die Annahme, das Omer sei nach dem letzten Feiertage dargebracht worden, glaubt aber, dass dann השבת nicht „Festtag", sondern, wie in vv. 15—16 „Woche, Festwoche" bedeute. (Dagegen liesse sich aber einwenden, dass ja, wenn die Festwoche von der Schrift als die erste Woche betrachtet wird und man noch sieben Wochen dazu zählt, das Wochenfest nicht ממחרת השבת השביעת, sondern der Tag nach der achten Woche wäre*).) Auch Hitzig (Ostern und Pfingsten, Heidelb. 1837 und Ostern und Pfingsten im 2. Decalog, Heidelb. 1838) und Hupfeld (De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione, Halle 1852, part. II, p. 16) lassen das Omer erst nach dem letzten Feiertag dargebracht sein, fassen aber השבת als den Wochensabbat und stellen eine neue Hypothese auf, die wir erst später besprechen wollen.

Jetzt mag blos untersucht werden, ob es gestattet ist, anzunehmen, das Omer sei erst nach dem letzten Feiertag geschwungen worden. Kliefoth will seine Auffassung durch Josua 5, 11, stützen. Dort wird erzählt, die Israeliten assen vom neuen Getreide ממחרת הפסח. Letzterer Ausdruck könnte zwar wie in Num. 33, 3 den 15. Nisan bezeichnen, dann aber wäre die Stelle in Josua mit Lev. 23, 14, wonach vor der Darbringung des Omer kein neues Getreide gegessen werden darf, im Widerspruch. Es sei daher nothwendig, הפסח hier als „Pesachfest" zu fassen; die Israeliten haben demnach am Tage nach dem Pesachfeste von der neuen Frucht gegessen, also auch an diesem Tage das Omer gebracht. Allein das. heisst es doch, die Israeliten assen מצות, und nach dem siebenten Pesachtage werden ja keine Mazzot gegessen! Darauf entgegnet Kliefoth, die Mazzot seien nicht Osterfladen, sondern „die zum Erntefest gehörende eigenthümliche Mincha." Dabei hat er aber vergessen, dass nach Jos. 5, 11 „die Kinder Israel" Mazzot assen, die Mincha aber nur von den Priestern gegessen werden darf. Die Stelle in Josua erzählt also offenbar, dass die Israeliten schon am Pesachfeste neue Frucht gegessen, und das Omer konnte nicht

S. 64 f.; vgl. Dillmann Bibellex. S. 510. Das Buch der Jub. hat überhaupt einen von der Trad. abweichenden Kalender, vgl. auch Frankel, Monatschrift V. S. 391 f.

*) Dieser Einwand trifft auch die beiden vorher genannten Auffassungen und die neuerdings von Jacob (der Pent. S. 377) ausgesprochene Ansicht (s. S. 178 Note 4); vgl. Mendelssohns Anmerkung zu Lev. 23, 11.

erst nach dem Feste gebracht worden sein. Der Beweis K.'s hat sich demnach in einen Gegenbeweis verwandelt. (Wie jedoch die Stelle in Josua aufzufassen ist, soll erst weiter S. 189ff. gezeigt werden.) Ausserdem ist auch gegen diese Ansicht einzuwenden: 1) Das Omerfest hätte danach ebenso wie das Pesach des 14. Nisan als besonderes Fest in Num. 28 aufgezählt sein sollen; (s. oben S. 170). 2) Wenn die Omer-Darbringung und der Ernteanfang erst nach dem letzten Festtage stattfinden sollten, so wäre es unbegreiflich, warum das Gesetz in Deut. 16, 7 schon am zweiten Festtage die Heimreise aus der heiligen Stadt erlaubt. 3) Es ist unzweifelhaft, dass Pesach nicht blos ein historisches Fest, sondern auch ein Erntefest war. Diese letztere Bedeutung muss auch von denjenigen unserem Feste zuerkannt werden, die unmittelbar nach demselben das Omer darbringen lassen und so die Beziehung des letzteren Opfers zum Pesach zugestehen. Nun wäre es doch recht auffallend, wenn der feierliche Erntefest-Ritus, die Omerschwingung, erst nach dem Schlusstage des Festes, also recht eigentlich post festum vollzogen werden sollte[1]). 4) Wenn auch zugegeben werden muss, dass ממחרת השבת den Tag nach dem letzten Festtage bezeichnen könne, so ist es doch immer sehr bedenklich anzunehmen, der Gesetzgeber habe den Tag nach Schluss des Festes mit einem so undeutlichen Namen genannt. Das Fest heisst in v. 6 חג המצות, und da hätte für den Tag nach dem Feste passender die Bezeichnung ממחרת החג gewählt werden können[2]), wie dieser Tag auch noch jetzt bei uns den Namen אסרן חג führt[3]). 5) Aus dem oben (I 158) befindlichen 6. Beweis für die Identität des Omer-Opfers und der 2, 14—16 behandelten מנחת בכורים ergibt sich zugleich der Schluss, dass dieses Opfer am Pesachfeste dargebracht wird. Da ausserdem die Bestimmung, Pesach im חדש האביב zu feiern, offenbar mit der vom אביב darzubringenden Minchat-Bikkurim im Zusammenhang steht, so sprechen auch die andern oben (I 156ff.) gebrachten Beweise für die Identität von Omer und Minch.-Bikk. zugleich dafür, dass die Omerschwingung am Pesachfeste stattzufinden habe.[4])

---

[1]) Vgl. Bähr, Symbolik II, S. 621.

[2]) Vgl. Wessely's Commentar zu Lev. 23, 11.

[3]) Vgl. T. B. Sukkah 45b; im Jeruschalmi Aboda sara I, 1 Ende wird der Tag nach dem Feste בריח דמועדא genannt.

[4]) Der Vollständigkeit halber sei noch die Ansicht angeführt, die Jacob (l. c.) aufgestellt hat. Nach ihm soll ממחרת השבת der siebente Pesachfesttag sein, indem השבת hier als „die Woche" erklärt wird, die vom 14. Nisan, als

Die Hypothese Hitzig's.

Nachdem alle ältern antitraditionellen Meinungen sich als unhaltbar erwiesen haben, gehen wir zur Prüfung derjenigen Ansichten über, welche eine von Hitzig (Ost. u. Pfingst. I S. 7 ff.) aufgestellte Hypothese zur Grundlage haben. Hitzig suchte zu beweisen, dass die alten Hebräer mit jedem neuen Jahr am Neumondstage des Nisan zugleich eine neue Woche begannen, indem man, falls der letzte Tag des Jahres nicht ohnehin auf einen Sabbat fiel, entweder die letzte volle Woche bis zum ersten Nisan erstreckte und so den letzten Tag des Jahres als Sabbat feierte, oder die letzte Woche des alten Jahres unvollendet liess und ohne Weiteres den ersten Tag des neuen Jahres als den ersten Tag der Woche zählte. Auf diese Weise musste immer der 7., 14. und 21. Nisan ein Sabbat sein, und der in Lev. 23, 11 genannte ממחרת השבת ist der Sonntag, der auf den letzten Tag des Pesachfestes folgt, der 22. Nisan. Dieser Ansicht folgt, wie bereits erwähnt, auch Hupfeld. Obgleich nun Alles, was wir gegen die vorerwähnte Auffassung der Peschitto und ihrer Nachfolger vorgebracht, auch die Hitzig'sche Auffassung trifft, so mag dennoch die Grundlage der letzteren, die Hypothese, dass die alten Hebräer mit jedem neuen Jahre eine neue Woche begannen, besonders geprüft werden, um danach noch eine andere auf dieser Basis ruhende Auffassung beurtheilen zu können. — Es muss zugegeben werden, dass man zur Zeit des zweiten Tempels den ממחרת השבת für den 16. Nisan gehalten; dies bezeugen die Septuaginta, Philo (de sept. et fest. § 20, II. 294) und Josephus (ant. 3, 10, 5). Dennoch schreckt Hitzig (l. c. S. 30) davor nicht zurück zu behaupten, man habe bis zur Zerstörung des zweiten Tempels immer am ersten Nisan eine neue Woche zu zählen begonnen, und zur Zeit des Philo und Jo-

---

dem Tage, an dem das Pesach geopfert wird, beginnt. — Abgesehen nun davon, was bereits oben S. 177 gegen diese Ansicht eingewendet wurde, abgesehen ferner von der Unwahrscheinlichkeit, dass das Gesetz denselben Tag, der kurz vorher (v. 8) „der siebente Tag" und מקרא קדש (in Exod. 18, 6: חג) genannt wird, nun als „den Tag nach der Festwoche" bezeichne, wäre es doch höchst sonderbar, dass in Deut. 16, 8f. unmittelbar, nachdem am siebenten Festtage die Arbeit verboten wurde (לא תעשה מלאכה), derselbe Tag als derjenige, an dem die Ernte beginnt (תחל חרמש בקמה), bezeichnet sein sollte.— Nebenbei sei bemerkt, dass Jacob bei der von ihm aufgestellten Ansicht über den alten jüdischen Kalender vergessen hat, die auffällige Erscheinung zu erklären, dass an den Stellen, wo Pesach in den חדש האביב gesetzt wird, niemals das Tagesdatum angegeben ist (vgl. oben S. 128 ff.).

sephus nur השבת irrthümlich für den ersten Festtag gehalten.*) Man habe demgemäss diesen Tag, der eigentlich auf einen Sonntag fiel, als einen Sabbat gefeiert, und nach diesem zweiten Sabbat von Neuem die Woche angefangen, so dass das Wochenfest ebenfalls auf einen Sonntag fiel. Diese Behauptung bedarf kaum einer Widerlegung, und wenn sie einer bedürfte, so zeugen unzählige Thatsachen, die aus der Zeit des zweiten Tempels in den talmudischen Quellen uns überliefert sind, zur Genüge, dass man unmöglich immer das neue Jahr mit einer neuen Woche begonnen haben konnte. Nur einige mögen hier erwähnt werden. Wir haben bereits oben S. 163 gesehen, wie man nach Besiegung der Boëthusäer die Anordnung traf, dass der Hohepriester, wenn das Wochenfest auf einen Sabbat fiele, am darauf folgenden Sonntag nicht im Ornate im Tempel erscheine. Nach Hitzig aber musste das Wochenfest immer am Sonntag gefeiert werden. In der Mischna (Rosch ha-Schanah IV, 1) wird ferner berichtet: Wenn das Blasefest auf einen Sabbat fiel, so wurde nur im Tempel, nicht aber an andern Orten die Posaune geblasen; nach Zerstörung des Tempels jedoch ordnete R. Jochanan b. Sakkai an, überall zu blasen, wo das oberste Gericht seinen Sitz hatte. Wenn nun, wie Hitzig meint, das Jahr immer mit einer neuen Woche begann, so konnte doch der erste Tischri unmöglich auf Sabbat fallen. Ferner wird erzählt (Mischna Sukkah IV, 4): Wenn der erste Tag des Hüttenfestes auf Sabbat traf, trug man vor dem Feiertag die Feststräusse auf den Tempelberg. Auch dieser Fall konnte nicht eintreten, falls der erste Nisan immer ein Sonntag gewesen wäre. Die Erhebung Hillels zum Nasi hängt nach der Tosefta (Pesachim c. 4) mit folgender Begebenheit zusammen: Einmal trug sichs zu, dass der 14. Nisan auf Sabbat fiel (מעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת) die damaligen Synedrialhäupter wussten nicht, ob das Pesach am Sabbat geschlachtet werden dürfe oder nicht, bis Hillel eine Tradition mittheilte, dass die Bereitung des Pesach am Sabbat gestattet sei. Nach Hitzig aber wäre in jedem Jahre der 14. Nisan ein Sabbat gewesen, und es hätte unmöglich in Bezug auf die Schlachtung des Pesach am Sabbat ein Zweifel entstehen können. Es lässt sich sogar erweisen, dass auch zur Zeit Esra's das hebräische Jahr nicht mit einer neuen Woche begann. Als nämlich Esra aus Baby-

*) Wie man in diesen Irrthum verfallen konnte, hält Hitzig gar nicht für nöthig zu untersuchen.

lonien nach Palästina zog, kam er am ersten Tage des 5. Monats zu Jerusalem an (Esra 7, 8). Wäre nun der erste Nisan ein Sonntag gewesen, so würde der erste Ab auf Sabbat gefallen sein, und es ist doch nicht anzunehmen, dass Esra am Sabbat gereist sei.*) Man kann nach allen diesen Beweisen mit Gewissheit behaupten, dass zur Zeit des zweiten Tempels wenigstens nicht immer mit dem neuen Jahre auch eine neue Woche anfing.

Hitzig will jedoch seine Ansicht aus einer Stelle des Josephus (ant. 13, 8, 4) beweisen. Dieser führt einen Bericht des Nikolaos von Damaskus an, wonach Antiochus Sidetes im parthischen Kriege zwei Tage am Flusse Lycus gerastet hätte, auf Bitten nämlich des jüdischen Fürsten Hyrkan, wegen eines althergebrachten Festes der Juden, an welchem sie nicht marschiren dürfen. Er fügt hinzu, Nikolaos berichtet da nichts Unwahres (*καὶ ταῦτα μὲν οὐ ψεύδεται λέγων*), denn es stand bevor das Pfingstfest nach dem Sabbat, und es ist den Juden weder am Sabbat noch am Festtage zu reisen erlaubt. Woher, fragt Hitzig (Ost. u. Pfingst. I, S. 5), weiss Josephus, dass damals Pfingsten auf einen Sonntag fiel? Josephus nennt weder Jahr noch Jahreszeit des parthischen Krieges und spricht dennoch so, als verstünde es sich von selber, dass Pfingsten damals unmittelbar auf einen Sabbat folgte. Von selbst verstehen, meint nun Hitzig, konnte sich dies nur, wenn Pfingsten überhaupt immer auf einen Sonntag fiele. — Allein da wir oben aus so vielen Zeugnissen gesehen haben, dass zur Zeit des Josephus unmöglich das Wochenfest immer auf Sonntag fallen konnte, so muss angenommen werden, dass die Erzählung des Nikolaos auch in einer jüdischen Quelle dem Josephus vorgelegen habe, woraus er den Bericht des ersteren ergänzte. Dass Josephus die jüdische Quelle nicht anführt, ist gar nicht auffallend, da er ja fast für sein ganzes Geschichtswerk jüdische Schriften benutzte, ohne jede besonders namhaft zu machen. Bis zur Zeit des Artaxerxes Longimanus, so schreibt Josephus selbst (contra Ap. I, 8), reicht die Geschichte in den biblischen Schriften, und auch die Zeiten von Artaxerxes bis auf seine (des Jos.) Zeit sind im einzelnen beschrieben; die betreffenden Bücher geniessen aber nicht die gleiche Autorität, wie die biblischen. Dass Josephus nicht nur die noch jetzt vorhandenen Apokryphen, sondern noch andere jüdische Geschichtswerke

*) Dass aber damals unter den ersten 4 Monaten nicht wie in der Regel, 2 zu 29 und 2 zu 30 Tagen waren, ist sehr unwahrscheinlich.

benutzt hat, kann gar nicht bezweifelt werden. Manches von dem, was Josephus erzählt, befindet sich auch in talmudischen Berichten, aus deren Sprache wir ersehen können, dass wir Bruchstücke eines alten Geschichtswerkes vor uns haben[1]). Die jüdischen Quellen nennt Josephus nicht; nur die auswärtigen Schriftsteller führt er zur Bestätigung seiner Berichte namentlich an, um seine nichtjüdischen Leser von der Wahrheit seiner Geschichte zu überzeugen. In der jüdischen Quelle aber, die Josephus vorlag, war gewiss der Festtag, an welchem Antiochus den Juden zu Liebe zwei Tage gerastet, bestimmt angegeben. Zudem hat Wieseler (Chronologische Synopse S. 450 I ff.) bereits dargethan, dass der betreffende antiochensische Feldzug im Jahre 130 v. stattgefunden, in welchem gemäss einer Berechnung nach der Wurm'schen Methode der 16. Nisan = 26. April gerade auf einen Sonntag fiel[2]). Mithin ist aus der angeführten Stelle des Josephus gar kein Schluss zu ziehen[3]).

Auch aus dem alten Testamente[4]) will Hitzig beweisen, dass die Israeliten jedes Jahr mit einer neuen Woche anfingen. Nach Ezechiel 45, 18—20 soll der siebente Nisan durch ein besonderes Opfer ausgezeichnet werden, und dafür würde ein ordentlicher Grund mangeln, wäre dieser Tag nicht ein Sabbat[5]). Es lässt sich aber nicht begreifen, wie sich aus dem Umstande, dass der 7. Nisan ein Sabbat ist, erklären lasse, dass an diesem ein Sühnopfer zur Entsündigung des Hauses dargebracht werde. Ein solches Opfer passt am allerwenigsten für den Sabbat, wenigstens wird nach dem Pentateuch (Num. 28, 9—10) am Sabbat kein Sühnopfer gebracht. Ausserdem kann das Sühnopfer in Ezechiel gar kein

---

[1]) Man vgl. Jos. ant. 18, 10, 5 mit Talm. babli Qidduschin 66a; Jos. ant. 18, 10, 3 mit Sota 33a; Jos. ant. 14, 2, 2 mit Baba qama 82b. S. Grätz, Geschichte der Juden III[4] S. 684ff.

[2]) Eine andere Berechnung in dem Aufsatze בית חשבון von בית (B. Goldberg) im ha-Maggid VII (1863) No. 19—20 führt ebenfalls zu dem Resultate, dass im Jahre des ant. Feldzuges das Wochenfest auf Sonntag fiel.

[3]) Mit Unrecht legt daher Herzfeld (Gesch. III S. 175) Bedeutung darauf, „dass das einzige Mal, wo aus der früheren Zeit ein Wochentag eines Pfingstfestes angegeben ist, derselbe ein Sonntag war".

[4]) Was Hitzigs Erklärung des schwierigen σάββατον δευτεροπρωτον (Luk. 6, 1) betrifft, so können wir hier nicht näher darauf eingehen; wir verweisen auf Wieseler l. c. S. 228 und Wieners Reallexicon s. v. Sabbath.

[5]) Auch Knobel (Pent.-Comment. II S. 545) führt die Stelle in Ez. als Beleg für die Hitzig'sche Hypothese an.

Sabbatopfer sein, da es in diesem Falle nicht vom כהן, sondern nach 45, 17 u. 46, 4 vom Nasi dargebracht werden müsste*). Uebrigens ist es im Ganzen sehr unwahrscheinlich, dass Ezechiel am siebenten Nisan ein besonderes Opfer darzubringen befiehlt. Der Talmud sowohl als die Septuaginta sprechen dem entgegen**).

---

*) Allerdings wird auch am ersten Nisan das besondere Sühnopfer vom כהן bereitet, obgleich nach v. 17 die Sühnopfer des Neumondes vom Nasi gebracht werden sollen; allein eben dieses beweist, dass der betreffende Sühneact kein festlicher, dem 1. Nisan als Neumondstag zukommender Ritus sein soll.

**) Ezechiel 45, 20 hat mehreren Kritikern zu ihrer Hypothese herhalten müssen. Jeder wollte aus dem „siebenten Nisan", dem er dort begegnet zu haben glaubte, etwas Anderes machen. Nach Hitzig und Knobel (l. c.) soll er als Sabbat ausgezeichnet worden sein, George (die ältern jüd. Feste S. 299) und Wechsler (in Geigers Jüd. Zeitschr. II, S. 113 ff.) halten ihn für einen Ezechiel'schen Versöhnungstag, und Geiger (Jüd. Zeitschr. III, S. 180) will in ihm einen siebenten Tag eines Mazzotfestes erkennen, das am Neumond des Abib beginnen soll. Alle haben aber vergessen, sich die Frage vorzulegen, ob überhaupt Ezechiel von einem „siebenten Nisan" je gesprochen hat. Betrachten wir die Stelle im Zusammenhange (Ez. 45, 18; 20; 21). Sie lautet forgendermassen: „So spricht Gott der Herr: Im ersten, am ersten des Monats sollst du einen jungen Farren nehmen und das Heiligthum entsündigen. — Und so sollst du thun בשבעה בחדש wegen derer, die aus Irrthum und durch Verführung gesündigt haben, und sühnet das Haus. — Im ersten, am vierzehnten des Monats sei euch das Pesach, ein Fest von sieben Tagen, Mazzot sollen gegessen werden". Spricht nun Ez. mit den Worten בשבעה בחדש vom siebenten Nisan? Der Talmud (Menachot 45 a) will davon nichts wissen und deutet diese Worte lieber midraschartig. In der That hat es manche Bedenken mit der Annahme, dass Ez. den 7. Nisan auszeichnen wollte. 1) Muss es auffallen, dass der Prophet anordnet, an einem Tage, der nach dem pentateuchischen Gesetze keine besondere Bedeutung hat, eine Entsündigung des Tempels vorzunehmen. Wenn auch Ez. so manche Vorschriften hat, die mit dem Pentateuch in Widerspruch stehen, so haben sie doch wenigstens die Eigenthümlichkeit, dass sie sich an das pentateuchische Gesetz anlehnen; dass dieser Prophet aber einen bestimmten Tag auszeichnen sollte, von dem in der ganzen Thora gar nicht gesprochen wird, dürfte wohl keine Analogie für sich haben. 2) Hätten wir hier nicht בשבעה בחדש sondern בשבעה לחדש erwartet. Im Buche Ez. kommen sehr oft Zeitangaben vor, und da wird immer, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, der Monatstag mit לחדש und nicht mit בחדש verbunden. Die Verbindung des Tagesdatums mit בחדש dürfte überhaupt in der ganzen Bibel äusserst selten anzutreffen sein; sollte nun gerade unsere Stelle zu diesen wenigen Ausnahmen gehören? 3) Noch mehr wird man gegen die gewöhnliche Auffassung Verdacht schöpfen, wenn man den folgenden Vers (v. 21) liest und sieht, dass der Prophet, um den 14. Nisan zu nennen, die Worte בראשון בארבעה עשר יום לחדש gebrauchen muss. Wozu hier die Wiederholung des בראשון? Wurde unmittelbar vorher der siebente Nisan בשבעה בחדש genannt, so hätte es ja genügt, den 14. desselben Monats, durch בארבעה עשר בחדש zu bezeichnen! Diese Wiederholung des bereits in v. 18 erwähnten בראשון

Ferner soll der beim Pesachopfer gebrauchte Ausdruck בין הערבים darthun, dass der 14. Nisan immer ein Sabbat war. Hitzig glaubt nämlich sowohl die rabbinische Auffassung dieses Ausdrucks als die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt, bis zum wirklichen Untergange, als auch die Ansicht der Samaritaner und Qaräer, nach welcher damit die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Dunkelwerden verstanden ist, verwerfen und eine neue Erklärung geben zu müssen, nach welcher mit בין הערבים der Zeitpunkt des Sonnenuntergangs bezeichnet wird, der die Grenzscheide zweier Tage bildet. Dieser Ausdruck sei deshalb bei der Schlachtung des Pesachlammes gewählt worden, weil sowohl am 14. Nisan, als an einem Sabbat, als auch am 15. Nisan, als einem Sabbat-Rang habenden Festtage das Pesachlamm nicht gerüstet werden durfte. Man setzte daher einen Zeitpunkt fest, der weder zum endenden, noch zum jetzt anbrechenden Tag gehöre, sondern in der Mitte

---

zeigt ja augenscheinlich, dass inzwischen in v. 20 nicht vom ersten, sondern von einem andern Monat die Rede war. 4) In dieser Meinung bestärken uns noch die LXX. Diese übersetzen v. 20 mit den Worten: *καὶ οὕτω ποιήσεις ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ μιᾷ τοῦ μηνὸς κ. τ. λ.* So viel ist nun gewiss, dass die LXX das בחדש als „Neumond" (*μιᾷ τοῦ μηνός*) gefasst haben. Anstatt בשבעה mögen sie בשביעי gelesen haben; wir stehen aber auch nicht an, die Cardinalzahl בשבעה im Sinne einer Ordnungszahl zu nehmen (vgl. Ewald § 287 k), und v. 20 zu übersetzen: Und so sollst du thun im siebenten (Monat), am Neumond, und sühnet das Haus. Das Fest des 1. Tischri wurde auch חדש genannt. „Blaset am Neumond (בחדש) die Posaune", heisst es in Ps. 81, 4, wo nach Targ., dem Talmud und den alten jüdischen Commentatoren der Neumond das Fest des ersten Tischri ist. Auch Philo (de sept. et fest.) nennt dasselbe *ἱερομηνία*. Ezechiel hat also auch mit בחדש das Neujahrsfest gemeint. So viel steht nun jedenfalls fest, dass im v. 20 nicht vom siebenten Nisan, sondern vom ersten Tischri die Rede ist. Sowie mit dem Nisan das gottesdienstliche Jahr begann, so war der erste Tischri der Anfang des ökonomischen Jahres. In beiden Monaten waren ausserdem grosse Feste, im Nisan das Pesach- und im Tischri das Hüttenfest. Der Prophet Ez. befiehlt nun zuerst v. 18, am ersten Nisan, als am Anfange des Jahres, den Tempel zu entsündigen. Darauf gebietet er v. 20 dieselbe Ceremonie auch für den Anfang des ökonomischen Jahres, den ersten Tischri. Sodann gibt er Vorschriften über die grossen Feste und spricht zuerst v. 21 vom Feste des Nisan, wobei das בראשון wiederholt werden muss, indem unmittelbar vorher vom siebenten Monat die Rede war. Es werden dann vv. 22—24 die Opfer für das Pesachfest angeordnet und zuletzt endlich v. 25 dieselben Opfer für das Fest des Tischri, das Hüttenfest, vorgeschrieben. Der erste Tischri entspricht ebenso dem ersten Nisan, wie das Fest des Tischri dem Feste des Nisan. Nach dieser Auseinandersetzung dürfte die Stelle Ez. 45, 20 nicht mehr als Stütze für die Hitzig'sche Hypothese zu gebrauchen sein.

liege zwischen den beiden Abenden, zwischen dem, der den Sabbat schloss, und dem, der den Festtag anfing. Zur Widerlegung dieses Beweises brauchten wir eigentlich nur zu bemerken, dass die meisten neuern Ausleger das בין הערבים nicht wie Hitzig, sondern entweder wie die Qaräer oder wie die Rabbinen erklären. Gesetzt aber auch, die Hitzig'sche Auffassung wäre richtig, und das Pesach müsste gerade in der Zeit der Grenzscheide des 14. und 15. Nisan geschlachtet werden, so wäre dennoch für die Annahme, der 14. Nisan sei immer ein Sabbat gewesen, keine Stütze gewonnen. Zunächst beweist gerade der Abschnitt, in welchem zuerst der Ausdruck בין הערבים vorkommt, dass das Gesetz keine Bestimmung getroffen hat, die den 14. Nisan als Sabbat berücksichtigt. Denn in demselben Abschnitte wird angeordnet, dass am siebenten Pesachtage zwar keine Arbeit verrichtet werden dürfe, jedoch alles, was von irgend einer Person gegessen wird, zu bereiten erlaubt sei (Exod. 12, 16). Wäre aber der 14. Nisan immer ein Sabbat gewesen, so fiele ja auch der siebente Festtag auf einen Sabbat, und es müsste sonach alle Arbeit, selbst die Bereitung der Speisen, verboten sein. Wie ist es nun denkbar, dass ein und derselbe Gesetzesabschnitt zuerst befähle, dass am 14. Nisan ja nicht vor Abend das Pesachlamm geschlachtet werde, weil dieser Tag immer ein Sabbat sei, und dann am 21. Nisan, der doch folgerichtig auch ein Sabbat sein müsste, die Speisen zu bereiten erlaubte? Abgesehen davon, liesse es sich nicht erklären, wozu man zur Schlachtung des Pesach gerade einer Zeit bedurfte, die weder zum Sabbat noch zum Feiertage gehöre. Am Feiertag hätte doch wohl das Pesach gerüstet werden dürfen, ebenso wie das Gesetz alle andern Speisen zu bereiten erlaubt. Ja noch mehr, selbst am Sabbat könnte das Pesachopfer geschlachtet werden, ebenso wie das tägliche Ganzopfer und das besondere Sabbatopfer. Hat man ja auch während der Zeit des zweiten Tempels keinen Anstand genommen, das Pesach am Sabbat zu schlachten, wenn der 14. Nisan zufällig auf einen Sabbat fiel*). Es wäre ferner unbegreiflich, warum auch noch für andere Opferhandlungen der Zeitpunkt בין הערבים gewählt wurde; für die Darbringung des täglichen Abendopfers (Exod. 29, 39), des Räucherwerks (ibid. 30, 8), sowie für das Pesach im 2. Monat (Num. 9, 11) hätte doch nicht gerade eine Zeit bestimmt werden müssen, die weder zum endenden noch zum anbrechenden Tag gehört. Die Zeit-

*) Siehe Mischna Pesachim VI, 1.

bestimmung „zwischen den beiden Abenden“ beweist somit nicht im Geringsten, dass der 14. Nisan immer ein Sabbat war.

Wenn es aber feststeht, dass zur Zeit des zweiten Tempels das neue Jahr mit jedem beliebigen Tag der Woche beginnen konnte, und in der ganzen Bibel nicht die leiseste Andeutung zu finden ist, dass zu irgend einer Zeit der Jahresanfang zugleich ein Wochenanfang sein musste, so ist die Hitzig'sche Hypothese in keiner Weise haltbar. Hätten die Israeliten jedes Jahr mit einem ersten Wochentage begonnen, so müsste doch in ihrer Litteratur irgend eine Spur davon zu entdecken sein. Es wird aber im Gegentheil unzählige Male im Pentateuch und in den andern heiligen Schriften vom Sabbat gesprochen, überall die Heiligkeit dieses Tages eingeschärft, überall besonders betont, am siebenten Tage zu ruhen, nirgends aber angedeutet, dass der Sabbat einmal im Jahre nicht am siebenten, sondern am zehnten oder elften Tage gefeiert werde, und Wieseler (l. c. p. 351) bemerkt mit Recht, dass eine Form des jüdischen Jahres, welche gewöhnlich mit einer unvollständigen Woche schliessen würde, wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneintheilung von vorn herein unwahrscheinlich ist. Ausdrücklich zeugt ausserdem Lev. 23, 8 gegen diese Hypothese*). Da wird am siebenten Tage des Pesachfestes nicht jegliche Arbeit, sondern nur jede Dienstarbeit (מלאכת עבודה) untersagt. Würde aber jedes Jahr mit einer neuen Woche beginnen, dann müsste doch der letzte Pesachtag ein Sabbat sein, an welchem keinerlei Arbeit verrichtet werden darf.

Knobel

stimmt der Hitzig'schen Hypothese bei, dass bei den alten Hebräern der erste Tag des neuen Jahres zugleich als der erste Tag der Woche gezählt wurde, will aber nicht zugeben, dass das Omer erst am 22. Nisan post festum gebracht worden sei, und er erklärt (Pent.-Comment. II, S. 544, vgl. auch S. 543) deshalb, ממחרת השבת sei der 15. Nisan, der erste Pesachtag, der nach Hitzig immer auf einen Sonntag fiel. Auch Kurtz (Altt. Opferc. S. 308 f.) sieht sich veranlasst, dieser Auffassung zu folgen. Nun ist es Knobel nicht entgangen, dass Lev. 23, 8 ausdrücklich bezeugt, dass der siebente Festtag nicht immer ein Sabbat war, doch dieses Zeugnis beseitigt er leicht mit der Bemerkung: „Dem Verfasser, der nur an das

*) Ebenso Num. 28, 25.

Mazzotfest dachte, ist aus Versehen die מלאכת עבודה entschlüpft“ [1]). Eine unerhörte Behauptung, die man sich wahrlich bei dem geringsten Profanscribenten nicht erlaubt hätte! Wir fragen aber noch, warum wird vom 14. Nisan, der doch nach Knobel auch ein Sabbat sein mus, nur gesagt: „Am 14. Tag ist ein Pesach dem Ewigen“ (v. 5), und nicht hinzugefügt, dass keine Arbeit verrichtet werden dürfe? Setzte aber die Schrift das Arbeitsverbot am Sabbat als bekannt voraus, das man nicht bei jedem einzelnen Falle zu wiederholen brauche, dann war ja auch die Erwähnung des Werkverbotes am 7. Festtage überflüssig.

Jedoch soll, wie Knobel meint, Deut. 16, 8 lehren, dass das Pesachfest mit einem Sabbat geschlossen wurde, indem dort für den letzten Tag des Festes jede מלאכה, nicht blos jede מלאכת עבודה, untersagt und damit dieser Tag als Sabbat deutlich gemacht werde. Dieser Beweis aus Deut. wird sich aber, genauer betrachtet, in einen Gegenbeweis verwandeln [2]). Wir wollen nicht entgegnen, es hätte nicht לא תעשה מלאכה, sondern לא תעשה כל מלאכה stehen müssen, falls für den siebenten Tag jede Arbeit verboten werden sollte [3]), sondern möchten lieber die Frage aufwerfen, warum denn das Deuteronomium gerade das Arbeitsverbot für einen Sabbat-Festtag wiederholen zu müssen glaubt. Ist doch das Werkverbot für Sabbat bereits im Decalog (Deut. 5, 12 ff.) eingeschärft worden. Es ist doch eher zu erwarten, dass in diesem Buche auch einmal das Gesetz vorkomme, an einem einfachen Festtage, der nicht Sabbat ist, keine Arbeit zu verrichten. Wenn aber die Schrift es für nöthig erachtet, besonders hervorzuheben, dass man am Sabbat des Festes sich der Arbeit zu enthalten habe, warum thut sie dies nicht beim siebentägigen Hüttenteste, das doch nothwendig auch einen Sabbat einschliesst? Das Gesetz sagt aber auch ausdrücklich: „Am siebenten Tage ist עצרת dem Ewigen deinem Gotte, thue keine Arbeit!“ Als Grund des Arbeitsverbotes wird also, gerade wie in Lev. 23, 36 und Num. 29, 35, angegeben, dass dieser Tag

[1]) Auch in Num. 28, 25 müsste dann ein solches Versehen angenommen werden!

[2]) Ad hominem könnten wir bemerken, dass Knobel gewiss nicht berechtigt ist, aus dem Umstande, dass Deut. jede מלאכת und nicht jede מלאכת עבודת verbietet, irgend einen Schluss zu ziehen, da nach ihm (II. S. 548) der Ausdruck מלאכת עבודת eine Eigenthümlichkeit der sog. Grundschrift ist.

[3]) Vgl. Ibn Esra zu Deut. 16, 8. Darauf könnte man entgegnen, die LXX der Syrer, Samarit. und einige Codd. haben wirklich כל, wiewohl dies ohne Zweifel einer Fälschung seinen Ursprung verdankt; s. oben 175 Note 2.

Azeret ist. Wäre aber dieser Tag ein Sabbat, so müsste es, wie in Deut. 5, 14, heissen: „Am siebenten Tage ist Sabbat dem Ewigen deinem Gotte, verrichte keinerlei Arbeit!" Allerdings muss man sich auch die Frage vorlegen, warum in Deuteronomium bei keinem andern Festtage ausser dem siebenten des Pesach die Bestimmung getroffen wird, keine Arbeit zu thun. Darauf ist aber bereits oben S. 154f. eine befriedigende Antwort gegeben. Dass aber die Bereitung der Speisen erlaubt sei, braucht nicht wiederholt gelehrt zu zu werden, ebenso wenig wie die Arbeitseinstellung am Wochen- und Hüttenfeste. Und nun beweist gerade Deut. 16, 8, dass der siebente Pesachtag nicht immer ein Sabbat war, denn sonst wäre es unbegreiflich, wozu das Gesetz das Arbeitsverbot für diesen Tag wiederholt.

Noch bestimmter und direct zeugt der folgende Vers (Deut. 16, 9) gegen Knobels Ansicht. Nach v. 9 soll die Zählung der sieben Wochen von dem Tage beginnen, an welchem man die Sichel an den Halm zu legen beginnt, mithin muss auch das Omer am Tage des Beginnes der Ernte dargebracht werden. Nun aber kann doch am 15. Nisan, als an einem Festtag, unmöglich die Ernte beginnen, da ja Ernten gewiss zu den מלאכת עבודה gehört; demnach kann dieser Tag auch nicht der Tag der Omerschwingung, der מחרת השבת, sein. Es wäre auch, abgesehen von allem Obigen, sehr auffallend, dass der erste Pesachtag hier den sonderbaren Namen מחרת השבת führen sollte, den niemand verstanden hat, bis Hitzig und Knobel mit ihrer Hypothese auftraten. War denn wirklich für den ersten Festtag kein anderer Name zu finden, als מחרת השבת? Genau genommen, ist dieser Name für einen Festtag nicht einmal passend. Es kann allerdings ein Tag, der minder wichtig ist, als der ihm vorangehende, als der מחרת des letztern bezeichnet werden, wie man etwa einen weniger bekannten Sohn nach dem berühmten Vater nennt; warum sollte aber der erste Tag des wichtigsten Festes nur als מחרת השבת dem Leser vorgeführt werden, als wäre dieser Tag an und für sich gar nicht heilig und hätte nur als der auf den Sabbat folgende einige Wichtigkeit erlangt? Dass ein Festtag, der einige Zeilen vorher als חג und מקרא קדש vom Gesetze bezeichnet wurde, jetzt auf einmal als die unbekannte Grösse מחרת השבת figuriren soll, ist in keiner Weise denkbar, und dieser Umstand allein wäre hinreichend, uns von der Unrichtigkeit der Auffassung Knobels zu überzeugen, selbst wenn sie nicht Hitzigs unwahre Hypothese zur Grundlage hätte.

Allerdings wird an einer Stelle der 15. Nisan als ein מחרת bezeichnet. In Num. 33, 3 heisst es: „Sie zogen von Raamses im ersten Monate, am 15. Tag des ersten Monats ממחרת הפסח u. s. w." Allein zu jener Zeit, als die Israeliten aus Aegypten zogen, war der 15. Nisan noch kein Festtag, wenigstens war das Gesetz über die Feier dieses Festes den Israeliten noch nicht mitgetheilt. In Aegypten wurde von Mose blos das Gesetz über das Pesachopfer promulgirt (Exod. 12, 21—27), und als die Israeliten von Raamses nach Sukkot zogen (v. 37), hatten sie wohl das Pesach bereitet, wussten aber noch nicht, dass dieser Tag ein Festtag sein soll; der Tag war für sie blos ein מחרת הפסח. Erst als sie in Sukkot angekommen waren, wurde ihnen von Mose das Gesetz mitgetheilt, dass mit diesem Tag des Auszuges in Zukunft ein siebentägiges Fest beginnen solle (Exod. 13, 3—10). Die Schrift konnte demnach nicht erzählen, dass die Israeliten am ersten Festtage, sondern nur, dass sie am Tage nach dem Pesach aus Aegypten zogen.

Diese Bemerkung führt uns auf eine andere hieher gehörige Frage, die nämlich, welcher Tag unter dem מחרת הפסח in Josua 5, 11 zu verstehen sei. Diese Stelle ist die Hauptstütze Knobels, die hauptsächlich auch Kurtz bewogen hat, dessen Ansicht sich anzuschliessen. Dort wird, offenbar mit Rücksicht auf das Gesetz in Lev. 23, 10 ff., berichtet, die in Kanaan eingerückten Israeliten haben am Abend des 14. Nisan das Pesach bereitet und ממחרת הפסח ungesäuerte Brote und geröstete Aehren von der Frucht des Landes gegessen; an diesem Tage hörte auch das Manna auf, da die Israeliten von dem Ertrage des Landes assen. Knobel meint nun entschieden, ממחרת הפסח sei hier, ebenso wie in Num. 33, 3, der 15. Nisan, und es werde damit gelehrt, dass schon am 15. d. M. der Genuss der neuen Frucht anging und also auch das Omer dargebracht wurde, vor dessen Weihung keine neue Frucht gegessen werden sollte. Auch die Qaräer wollen in dieser Stelle einen Beweis für ihre Ansicht finden. Sie behaupten nämlich, dass in jenem Jahre der 14. Nisan ein Sabbat war, wo nach ihrer Lehre das Omer schon am ersten Festtage, den 15. Nisan, dargebracht wird, dass dagegen nach den Rabbinen die Stelle in Josua mit dem pentateuchischen Gesetze nicht zu vereinbaren wäre*). Mit Recht aber erklärt Maimonides (Jad ha-Chasakah, Hilchot Temidin u-Musaphin, VII, 21.) diese Behauptung für eine Thorheit. Denn wenn

*) Vgl. Juda Hadassi l. c. c. 228—24; Aaron b. Elia l. c. c. 4.

der Tag, an welchem das Omer dargebracht wird, eigentlich der מחרת השבת sein muss und nur damals zufällig dieser Tag nach dem Sabbath zugleich מחרת הפסח war, wie konnte da die Schrift für diesen Tag, von welchem sie erzählt, dass an ihm die Israeliten die neue Frucht zu essen begannen, eine Benennung wählen, die nur ein zufälliges Merkmal enthält und nicht im Geringsten zu erkennen gibt, dass dies derselbe Tag ist, an dem auch das Gesetz der Thora den Genuss der neuen Frucht erlaubt?— Doch wie diese Stelle nach der traditionellen Ansicht zu erklären ist, war schon unter den Weisen des Talmuds streitig[1]). Im jerusalemischen Talmud (Challah II, 1) ist eine Controverse darüber, ob das ממחרת הפסח in Josua 5, 11 der 15. oder der 16. Nisan ist. Diejenigen, welche darunter den 15. Nisan verstehen, glauben, dass das Verbot (Lev. 23, 14), vor Darbringung des Omer von der neuen Frucht zu geniessen, erst nach vollständiger Eroberung und Besitznahme des heiligen Landes zur Geltung kommen sollte[2]). Manche jüdische Gelehrte, wie Ibn-Esra, Kimchi und Andere, fassen ebenfalls ממחרת הפסח als den 15. Nisan, glauben aber, die Israeliten hätten nicht von der neuen, sondern von alter vorjähriger Frucht gegessen[3]). Dagegen wird im babylonischen Talmud[4]) ohne Widerstreit unter dem Tage nach dem Pesach der 16. Nisan verstanden, und so haben den Ausdruck auch Maimonides und andere jüdische Gelehrte des Mittelalters aufgefasst und in dieser Stelle geradezu einen Beweis gegen die qaräische und für die traditionelle Ansicht erblickt. In neuerer Zeit ist wieder vielfach über diese Stelle verhandelt werden[5]). Es würde uns zu weit führen, Alles, was darüber geäussert worden, hier vorzutragen, nur so viel müssen wir bemerken, dass diejenigen

[1]) Es ist auffallend, dass man im Streite mit den Boëthusäern die Stelle in Josua nicht angeführt. Vielleicht haben Letztere deren Beweiskraft nicht anerkannt. In der Uebersetzung der LXX fehlt das ממחרת הפסח in v. 11 und das ממחרת in v. 12. Doch scheint dies von diesen aus Missverständnis gestrichen worden zu sein.

[2]) Vgl. Tosafot zu Rosch ha-Schanah 18a s. v. ראקריב und Rasch zu Mischna Challa II, 2.

[3]) Vgl. Ibn-Esra zu Lev. 28, 11 und Kimchi zu Jos. 5, 11.

[4]) Rosch ha-Schanah 18a, Qidduschin 38a; ebenso in Mechilta zu Exod. 16, 35 von den Tannaim R. Elieser aus Modeim, R. Elieser und R. Josua und in Tosefta Sotah c. 11.

[5]) Vgl. darüber אגרות ישיר I. p. 86—93, II 92—103, 116—120, 181—186, Rapoport דברי שלום ואמת p. 8 ff., dagegen Hirsch, Jeschurun VII p. 546 ff. Die Commentare zu Jos. 5, 11 bes. Malbim und Keil; auch Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs S. 119.

Ansichten, welche die Stelle in Josua so auffassen, dass sie zu dem Verbote in Lev. 23, 14 in keiner Beziehung steht, schwer zu rechtfertigen sein dürften. Denn erstlich weist Inhalt und Ausdrucksweise von Josua 5,11 allzu deutlich auf Lev. 23, 14 hin, und sodann liesse sich nicht begreifen, warum die Israeliten nicht schon vor dem ממחרת השבת von der Frucht des Landes gegessen hatten, falls nicht das Verbot in Lev. 23,14 sie davon abgehalten*). Ist es aber entschieden, dass die Israeliten nur deshalb erst am Tage nach dem Pesach von der Frucht des Landes assen, weil sie erst an diesem Tage das Omer dargebracht, so kann, da wir bereits die Unhaltbarkeit der Ansicht Knobels bewiesen haben, ממחרת השבת nicht als der 15., sondern nur mit dem babylonischen Talmud und Maimonides als der 16. Nisan erklärt werden. Eine unbefangene Betrachtung der ganzen Erzählung in Josua wird gleichfalls auf dieses Resultat führen. Cap. 5 v. 10 wird erzählt: „Die Israeliten lagerten in Gilgal und machten das Pesach am 14. Tage des Monats (Nisan) am Abend". Die erste Frage, die wir hier zu beantworten haben, ist, ob die Israeliten blos das Pesach-Opfer bereitet, oder ob sie auch eine Pesach-Festfeier begangen haben. Es wird nicht schwer sein, zu beweisen, dass die Israeliten damals auch das Fest gefeiert haben. Von vorne herein sollte eigentlich gar nicht daran gezweifelt werden, dass man damals das mosaïsche Gesetz in seinem ganzen Umfange erfüllt und nicht nur am 14. Abends das Pesachlamm gegessen, sondern auch ein Mazzotfest von sieben Tagen gehalten hat. Wenigstens muss doch der Erzähler in Josua 5, 10—11 dieser Ansicht gewesen sein, da er doch auf das betreffende pentateuchische Gesetz Bezug nimmt. Es könnte nur der Umstand, dass in der Erzählung nur vom Pesach am Abend des 14., nicht aber von einem Mazzotfeste die Rede ist, bei uns die Meinung hervorrufen, dass man damals durch besondere Zufälle an der Feier des Festes verhindert gewesen. Wie aber, wenn 2. Kön. 23, 21—23 ebenfalls nur erzählt wird, dass der König Josia das Pesach zu machen befahl und dass die Israeliten damals ein Pesach machten, wie sie es seit der Zeit der Richter nicht gethan hatten; wenn dort auch nur von einem Pesach, nicht aber von einer Festfeier erzählt wird und es dennoch nach 2. Chron. 35, 17—19 sowie auch nach dem

*) Wenn man nicht zu der unwahrscheinlichen Annahme seine Zuflucht nimmt, dass die Israeliten gerade bis zum 15. Nisan, dem Tage des Auszuges aus Aegypten, die Wüstenspeise, das Manna, essen sollten, damit sie gerade 40 Jahre gleichsam in der Wüste zugebracht hätten.

Buche der Könige selbst, das ja deutlich auf den Gesetzesabschnitt Deuteron. 16, 1 ff. Bezug nimmt, ganz ausser Zweifel steht, dass damals neben dem Pesach auch ein siebentägiges Mazzotfest gefeiert wurde? Daraus geht doch zur Klarheit hervor, dass mit jedem Pesach in der Bibel auch ein Mazzotfest zu verbinden ist, obgleich von letzterem nichts erwähnt wird. Man wird daher mit Recht annehmen, dass sowohl bei dem im zweiten Jahre des Auszuges aus Aegypten gefeierten Pesach (Num. 9, 5) als auch beim ersten Pesach im heiligen Lande auch ein siebentägiges Mazzotfest gefeiert wurde. Zum Ueberflusse wird diese Annahme noch durch den Satz: „die Kinder Israel assen an dem Tage nach dem Pesach Mazzot u. s. w." zum Theil ausdrücklich bestätigt. Ist dies richtig, dann wäre es nach dem bereits oben S. 188 Auseinandergesetzten auffällig, wenn der 15. Nisan, der selbst ein heiliger Festtag war, hier durch den Ausdruck מחרת הפסח genannt worden wäre, der gewissermassen dem Tage den Charakter der Heiligkeit nähme und ihn nur als Nachfolger eines heiligen Abends kennzeichnete. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dass in Josua der 15. Nisan, an dessen Anfange das Pesachopfer bereitet wurde, selbst den Namen הפסח führe und unter מחרת הפסח der 16. Nisan zu verstehen sei? Zwar findet die eigentliche Pesach-Feier am Abend des 14. statt, und wird dieser deshalb „Nacht der Feier" (Exod. 12, 42) und „Nacht der Festfeier" (Jes. 30, 29) genannt; allein dies konnte nicht verhindern, dass auch der auf diesen Abend folgende Tag den Namen פסח führte. Die Thora betrachtet auch ausdrücklich die Nacht des 14. und den darauffolgenden Tag des 15. als einen einzigen Festtag (Exod. 12, 14)[1]) und benennt sogar die Friedensopfer, welche am ersten Tage des Mazzotfestes dargebracht werden, mit dem Namen פסח (Deut. 16, 2)[2]). Ohne Zweifel wird also in Josua der erste Tag des Mazzotfestes mit הפסח bezeichnet, sowie später diese Benennung dem ganzen siebentägigen Feste beigelegt wurde und in Mischna und Talmud den Namen חג המצות fast ganz verdrängte[3]). Es ist demnach מחרת הפסח in Josua verschieden von dem gleichen Ausdrucke in Num. 33, 3. An letzterer Stelle kann unter הפסח nur der Abend des 14. Nisan verstanden sein, da der folgende Tag noch kein Festtag war, und „der Tag nach dem Pesach" ist daher der

[1]) Unter היום הזה muss hier auch der Abend des 14. Nisan begriffen sein, da vorher nur von diesem Abend die Rede war, s. oben S. 147.

[2]) Vgl. T. Jonathan, Keil's Commentar das., und oben S. 144.

[3]) Vgl. Mischna Pesachim I, 7; II, 2 ff.; III, 1; X, 5; Rosch ha-Schanah I, 2 ff.

Name des 15. Nisan; zur Zeit des Josua dagegen war der 15. selbst ein Festtag, der פסח genannt wurde, und durch ממחרת החפסח konnte nur der 16. Nisan bezeichnet werden. Ein Missverständnis war da nicht zu befürchten, da an der Stelle der Thora, auf welche Bezug genommen wird, ממחרת השבת geschrieben steht, womit doch unmöglich der 15. Nisan gemeint sein kann[1]).

Die traditionelle Ansicht.

Nachdem wir nun gesehen haben, dass alle, sowohl die ältern als auch die neuern, von der Tradition abweichenden Erklärungen der Zeitbestimmungen in dem Gesetze Lev. 23, 9 ff. unrichtig sind, wenden wir uns zur Betrachtung der traditionellen Auffassung, die bereits in der Uebersetzung der Septuaginta ausgedrückt[2]) und von den meisten übrigen alten Versionen, von Philo und Josephus[3]), von sämtlichen talmudischen Weisen und ausserdem von den meisten ältern und neuern jüdischen und vielen nichtjüdischen Auslegern vertreten wird[4]). Nach dieser Ansicht ist das ממחרת השבת in Lev. 23, 11 der Tag nach dem ersten Pesach-Festtage, der 16. Nisan; an diesem wird das Omer dargebracht und beginnt die Zählung der שבע שבתות תמימות, sieben ganzer Wochen (v. 15), nach deren Ver-

---

[1]) Es ist auch daraus ersichtlich, dass ממחרת החפסח der Tag nach dem 15. Nisan ist, weil das Wort החפסח ganz überflüssig wäre, falls der Tag nach dem 14. erwähnt werden sollte; denn da unmittelbar vorher (v. 10) vom Abend des 14. gesprochen wurde, so würde ממחרת allein genügen, um den darauffolgenden 15. zu bezeichnen. (Vgl. z. B. Exod. 18, 13; Num. 16, 6; 28).

[2]) Vgl. Frankel, Vorstudien zu den LXX S. 190f. Es ist unbegreiflich, wie Herzfeld (Gesch. III, S. 176) auf die werthlosen Varianten so viel Gewicht legen konnte, dass ihm die ursprügliche Ansicht der LXX noch im Zweifel steht, zumal da Philo, der doch nur die LXX benutzt hat, die traditionelle Ansicht mit deutlichen Worten ausspricht. Sollten aber die Varianten in v. 11 auch zu einem Zweifel über die Meinung der LXX Veranlassung zu geben im Stande sein, so beweist doch das ἕως τῆς ἐπαύριον τῆς ἐσχάτης ἑβδομάδος in v. 16 entschieden, dass die LXX unter השבת nicht den Sabbat verstanden haben, dass die Varianten in v. 11 also sämtlich falsch sind.

[3]) S. oben S. 179.

[4]) Von neueren Schriften mögen nur erwähnt werden: Die Pent.-Comment. von Rosenmüller, Keil, Philippson, Herxheimer, Luzzatto, Mecklenburg, Hirsch, viele neuere Uebersetzungen, de Wette, Archäol., Ewald, Alterthümer, Bähr, Symbol. II S. 620, Ideler, Handb. der Chronol. I. S. 481. Diedrich in der Hallischen Encycl., Wiener, Real W. B., Waihinger in PRE. Dillmann in Schenkels Bibel-Lex. Art. Pfingsten. Ausserdem die bereits angeführten Stellen von Ranke, Hengstenberg, Bachman, Wieseler, Malbim und noch weiter unten anzuführende Schriften.

lauf dann ממחרת השבת השביעת, am Tage nach der siebenten Woche, am 50. Tage nach der Omerschwingung das Wochenfest gefeiert wird. Wir wollen zuerst alle Einwände beseitigen, die gegen diese Auffassung erhoben wurden, um dann die Gründe, die für dieselbe sprechen, zusammenzufassen. Die meisten jener Einwürfe[1]) sind wenig geeignet, die traditionelle Erklärung zu erschüttern, und können hier in Kürze abgefertigt werden. Wenn Kliefoth meint, man müsse bei השבת an den Schluss-Sabbat und nicht an den ersten denken, so kann man erwidern: Im Gegentheil, wenn einmal unter השבת ein im vorhergehenden Abschnitte genannter Feiertag verstanden ist, so hat man zunächst an den ersten und nicht an den letzten zu denken, um so mehr, als einmal der erste durch das Hauptopfer, das Pesach, und durch die Feier beim Heiligthum den letzten an Wichtigkeit bei Weitem übertrifft[2]), und sodann der Tag nach dem letzen Festtag passender mit ממחרת החג bezeichnet worden wäre. Ferner wendet Kliefoth ein, es wäre ungefüge gewesen, das Erntefest an den Anfang des Pesach zu legen, da dieses Fest zum Andenken an den Auszug aus Aegypten angeordnet ist. Darauf entgegnet man einfach: Der zweite Festtag ist nicht der Anfang des Festes, und die Forderung der Schrift, dass das Fest im „Aehrenmonat" gefeiert werde, zeigt zur Genüge, dass dasselbe auch ein Erntefest sein soll. Knobel und Kurtz glauben, es sei nicht abzusehen, warum gerade der zweite Tag der Azyma, wo das Volk seinen Geschäften nachging und sich nicht beim Heiligthume zu versammeln hatte, durch die dem Feste eigenthümliche Opfergabe ausgezeichnet worden sein soll. Hiergegen bemerken wir: Da nach dem Gesetze die Omerweihe am Ernteanfangstage stattfinden sollte, so konnte dieselbe doch nur an einem Tage vorgenommen werden, an welchem das Volk seinen Geschäften nachging. Auf die Anwesenheit des Volkes kam es hierbei gar nicht an, da dasselbe bei den anderen Opfern dieses Tages ebenfalls nicht zugegen war[3]). Munk bemerkt nach der traditionellen Auffassung sei es auffallend, warum der Monatstag des Wochenfestes nicht angegeben ist. Diese bereits von den Qaräern[4]) aufgeworfene Frage

[1]) Sie finden sich sämtlich in den bereits oben citirten Stellen aus den Schriften der betreffenden Autoren.

[2]) Vgl. Kämpf in Frankels Monatsschrift, Jahrgang XI, S. 147 ff.

[3]) Vgl. noch Keil, Pent.-Comment II. S. 149 und Bachmann l. c. Der Einwand aus der Stelle Jos. 5, 11 ist bereits oben S. 189 ff. beseitigt worden.

[4]) Aaron b. Elia l. c. c. 6.

lässt sich leicht damit beantworten, dass nach dem Willen des Gesetzes das Wochenfesst, als Schlussfest des Pesach, nicht nach dem Monate Siwan, sondern nach dem Pesachfeste bestimmt werden sollte. Zur Zeit als die Monatsanfänge noch nach der Mondphase normirt wurden, konnte daher das Wochenfest auf den 5., 6. oder 7. Siwan fallen*). Ferner fragt Munk, warum das Wochenfest, falls der 49. Tag nach dem Omer kein Sabbat wäre, nicht auf den 49. gesetzt worden sei. Die beste Antwort darauf ist: Weil der Gesetzgeber das Fest am 50. Tag gefeiert haben wollte, ebenso wie nicht das 49., sondern das 50. Jahr ein Jobeljahr sein soll. Eben so leicht zu beantworten sind einige Fragen Herzfelds: 1) „Die Arbeit an den Zwischentagen des Festes war zwar nicht verboten, aber doch gewiss eine sehr mässige; wie ist es da glaublich, dass man gerade dann zur Ernte geschritten sei?" Hierauf ist zu erwidern: Zugegeben, dass die Arbeit an den Zwischentagen eine sehr mässige war, so hat man anfangs eben nur mässig die Ernte betrieben. 2) „Es kann doch wohl die spätere Sitte, dass eine Commission des Synedrii in der Nacht vor dem 16. Nisan die ersten Schnitte that, nicht in der Absicht des pentateuchischen Gesetzgebers gelegen haben, sondern dieser verlangte vermuthlich, dass man von denen, welche zuerst geschnitten hatten, sich wo möglich noch an demselben Tage ein Omer voll zum Opfern geben lasse: dann wäre aber die Ernte nicht blos an einem Zwischentage des Festes, sondern unwahrscheinlicher Weise gerade an dem Tage eröffnet worden, wo entweder alle noch in der Tempelstadt oder nach 5. Mos. 16, 7 auf der Heimreise begriffen waren!" Dem kann man einfach entgegnen: Man hat das Omer sehr wahrscheinlich aus der nächsten Nähe der Tempelstadt gebracht, und da konnte man noch sogar am Morgen des 16. hingehen, ein Omer ernten und zum Opfer darbringen. Was hindert uns aber anzunehmen, es liege schon in der Absicht der Thora, dass das Omer bereits in der Nacht vor dem 16. geschnitten werde? 3) Es spreche gegen die traditionelle Auffassung, „dass im Pentateuch nicht vor, sondern nach Erwähnung des 7. Pesachtages von diesem Opfer die Rede ist." Dies erklärt sich aber leicht aus dem Umstande, dass das Omer-Gesetz mit dem Wochenfest-Gesetze zusammen vorgetragen werden musste, vom Wochenfeste aber füglich erst nach Vollendung des Pesach-Abschnittes gehandelt werden kann.

*) Vgl. Tosefta Arachin I, 4; T. B. Rosch ha-Schanah 6b.

Alle obigen Einwände sind so gering an Gewicht, dass die meisten ältern und neuern Anhänger der Tradition sie gar nicht berücksichtigen zu müssen glaubten. Schwerwiegend jedoch sind folgende Einwürfe, die, zum Theil bereits von den Qaräern vorgebracht*), in neuerer Zeit von Munk, George, Hitzig, Saalschütz, Knobel und Kurtz wiederholt geltend gemacht worden sind. Erstens: Wir finden nirgends in der heiligen Schrift, dass ein Festtag שבת genannt wird. Wenn die Feste des 1., 10., 15. und 22. Tischri Tage des שבתון resp. שבת שבתון genannt werden, so meint Hitzig, geschehe dies nur deshalb, weil der ganze siebente Monat eigentlich ein Sabbatmonat sei und nur deshalb nicht ganz gefeiert werden sollte, weil es nicht thunlich war, den Monat der Obst- und Weinlese ganz zu feiern; doch erhielten wenigstens die Feste dieses Monats den Namen Sabbate**). Zweitens: Ebenso wenig, meinen die Gegner der Tradition, dürfe man unter שבע שבתות תמימות beliebige sieben Wochen verstehen. שבתות sei nicht dasselbe was שבועות. Während letzteres Wort einfach „Wochen" bedeutet, ohne Rücksicht darauf, mit welchem Tage dieselben beginnen, kann ersteres nur zur Bezeichnung solcher Wochen dienen, die mit dem Sabbat schliessen. Nur solche wurden nach dem Sabbate gezählt und Sabbate genannt. (Hitzig und Knobel). Die Qaräer meinen, שבתות bedeute eigentlich blos Sabbate, und der Zusatz תמימות sage, dass diese Sabbate voll, d. h. jeder mit den vorangehenden sechs Tagen, gezählt werden. Drittens: Noch weniger wollen die Antitraditionarier einräumen, dass ממחרת השבת in v. 16 „am Tag nach der Woche" bedeute, nachdem einige Verse vorher derselbe Ausdruck „den Tag nach dem Feiertag" bezeichnet hatte. Ein und derselbe Ausdruck könne doch in einem Gesetze nicht jedesmal eine andere Bedeutung haben. Viertens endlich soll ממחרת in der Bedeutung „der andere Morgen" nur nach einem Tage, nicht aber nach einer Woche oder nach einem Monate gebraucht werden können, da das Wort מחר (morgen) wohl einen Gegensatz zu einem vorangehenden Tage, einem היום (heute), nicht aber zu einem grössern Zeitabschnitte bilden könne.

---

*) Juda Hadasi l. c. c. 228: Aaron b. El. l. c. c. 6.

**) Die Qaräer behaupten gar, die Thora habe absichtlich beim Pesach nicht שבתון geschrieben, weil Gott wusste, dass die Pharisäer einst השבת fälschlich mit „Feiertag" erklären werden; es sollte ihnen daher nicht durch die Bezeichnung des Pesach als שבתון ein scheinbarer Grund zu ihrer falschen Ansicht geboten werden. (!!).

Diese gegen die traditionelle Ansicht sich erhebenden Schwierigkeiten wurden auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Von der Lösung des Kusari war bereits oben S. 168 die Rede. Ibn-Esra meint, der Traditionsgläubige könne den Gegnern erwidern, das erste Pesachfest nach der Gesetzgebung fiel gerade auf Sabbat, was aus Exod. 40, 23 verglichen mit Lev. 24, 8 bewiesen werden könne. (Nach Exod. 40, 23 wurden am 1. Nisan bei der Aufrichtung der Stiftshütte die Schaubrote zurechtgelegt, was nach Lev. 24, 8 an einem Sabbat geschehen muss; war aber der erste Nisan ein Sabbat, so war auch der erste Pesachtag ein solcher)[1]). Die Thora mag daher, so meint Ibn-Esra, das vorliegende Jahr als Beispiel angenommen und den zweiten Festtag „Tag nach dem Sabbat" genannt haben. Auf ähnliche Weise versucht Mecklenburg (הכתב והקבלה zu Lev. 23, 11) den Ausdruck ממחרת השבת aus dem Kalender des ersten Jahres des Auszuges aus Aegypten zu erklären. Letzterer meint ferner, der erste Tag Pesach könne auch deshalb שבת heissen, weil die Israeliten, die aus Aegypten zogen, an diesem Tage das Gesäuerte aus den Häusern schaffen mussten, was in Exod. 12, 15 השבת שאור genannt wird. Hirsch denkt an שבת הארץ (Lev. 25, 2); da nämlich vor dem zweiten Tage Pesach nicht geerntet werden durfte, so war bis dahin שבת הארץ[2]). Die Schwierigkeit, dass zuerst שבת für „Feiertag" und dann für „Woche" genommen wird, wollen manche Erklärer (Ibn-Esra, Ramban) durch den Hinweis auf Richter 10, 4 beseitigen, wo das Wort עירים ebenfalls das erste Mal „Füllen" und das andere Mal „Städte" bedeutet[3]). Man könne, meint Ramban, das השבת in v. 14 auch als „Woche" fassen. Die Schrift befiehlt nämlich, den Tag der Omerschwingung als den ersten Tag einer Woche zu betrachten und von da an sieben Wochen zu zählen. Der Omertag werde daher ממחרת השבת Tag nach einer Woche genannt, was so viel ist wie „erster Tag einer Woche"[4]). Wessely will ebenfalls das השבת

[1]) Dieser Beweis wird aber durch die eigene Erklärung Ibn Esra's zu Exod. 40, 2 widerlegt. Nach der jüd. Trad. muss ausserdem der erste Nisan dieses Jahres ein Sonntag gewesen sein. (S. Sabbat 87b).

[2]) Wo wird dies aber bestimmt, bis wann der שבת הארץ dauern soll, wenn unter השבת nicht ohne Weiteres der Feiertag Pesach, sondern die Acker-Rast verstanden wäre?

[3]) Dort aber ist augenscheinlich ein Wortspiel beabsichtigt.

[4]) Dann aber wäre nicht bestimmt, wann eigentlich die Omerschwingung stattfinden soll. Diese Schwierigkeit hat zwar Ramban gefühlt, jedoch nicht ganz befriedigend gelöst.

in beiden Versen (11 und 16) als „Woche" nehmen, das erste Mal jedoch soll מחרת השבת den andern Tag der vorher erwähnten Festwoche, also den 16. Nisan, in v. 16 dagegen derselbe Ausdruck den Tag nach Vollendung der 7. Woche bezeichnen, indem durch die Bestimmung, „die 7 Wochen sollen vollständig sein," gezeigt wurde, dass das letzte ממחרת nicht den Tag nach Anfang, sondern nach Schluss der 7 Wochen bedeute. Mendelssohn, den alle Erklärungen nicht befriedigen, begnügt sich nachweisen zu können, dass die qaräische Interpretation eben so grosse Schwierigkeiten darbietet, und sieht sich zu dem wenig tröstlichen Ausspruch veranlasst: שבקיה לקרא דדחיק ומוקי אנפשיה[1]). In der That sind alle angeführten Lösungen nicht nur gezwungen, sondern machen zum Theil das Zugeständnis, dass השבת in v. 11 nicht „Feiertag" bedeute[2]), was aber selbst der traditionellen Erklärung widerspricht, da nicht nur die Targumim השבת mit יומא מבא übersetzen, sondern auch im Sifra und im Talmud entschieden betont wird, dass השבת an unserer Stelle als יום טוב zu fassen ist. Wir wollen bei dieser alten Auffassung stehen bleiben, und es wird sich zeigen, dass sie den Sinn des Gesetzes am allerbesten begriffen hat.

Zuerst wollen wir uns über die Bedeutung des Ausdrucks שבע שבתות תמימות in v. 15 verständigen. Es wird wohl zugestanden werden, dass man hier nicht, wie etwa die Qaräer wollen, שבע שבתות für sieben Sabbate halten kann, wozu der Beisatz תמימות תהיינה sagen sollte, das die Sabbate mit den dazu gehörigen Wochentagen gezählt werden[3]). שבתות kann hier nur „Wochen" bedeuten, dies

---

[1]) Noch mehr verzweifelt Reggio an der Lösung aller Schwierigkeiten; vgl. אגרות ישר, S. 87. Sonderbar ist eine Auffassung der 10 Oktavseiten starken Schrift קונטרס מספרת השבת von Lichtenstadt (edirt von Pinsker in Wien 1860). Danach soll die Thora zwar das erste Omer an einem Sonntag darzubringen befohlen haben, da an diesem Tage das Manna aufhören sollte, welches, wie der Verfasser meint, jeden Sonntag auf sieben Tage von Gott geschaffen wurde; die folgenden Omer jedoch sollten zum Andenken an das am ersten Omertage zum ersten Male erhaltene Brot des heiligen Landes am Monatstage des ersten Omer dargebracht werden. Dieser war aber, wie in Josua berichtet wird, der 16. Nisan, und somit sind alle folgenden Omer am 16. Nisan darzubringen. Dabei hat der Verf. vergessen, dass auch möglicherweise die Israeliten im Sommer oder Herbste nach Palästina hätten gelangen können, wo dann das Wochenfest als Weizenerntefest im Herbste oder Winter zu feiern wäre!!

[2]) Andere richtigere Bemerkungen älterer und neuerer traditioneller Erklärer sind bereits oben angeführt worden und werden noch weiter unten folgen.

[3]) Aaron b. El. l. c. c. 2.: ועל כן אמר תמימות תהיינה ר״ל השבתות עם ימות השבועות.

behauptet Ideler, (Handbuch der Chronol. I, 481 Anm.), und Hitzig (Ost. und Pfingst. I, S. 9) sieht sich genöthigt, ihm vollkommen beizustimmen, indem der Zusatz תמימות nothwendig diese Bedeutung verlangt. „Sie sollen vollständig sein," kann nur von „Wochen" gesagt werden, indem eine Woche entweder vollständig, d. h. aus sieben Tagen bestehend, oder auch unvollständig sein kann. Die Bedeutung „Woche" für das Wort שבת ist demnach gesichert. Ohnedies hat man auch Gründe, dem Worte diese Bedeutung beizulegen, da im Syrischen und Chaldäischen das Wort שבתא und im Griechischen *σάββατα* ebenfalls „Woche" bedeuten und das Neuhebräische der Mischna zur Bezeichnung „Woche" gar kein anderes Wort als שבת gebraucht. Das in der Bibel als „Woche" öfters vorkommende שבוע bedeutet in der Mischna nur „Jahrwoche" oder „Jahrsiebent," wie in Daniel 9, 24 ff.[1]). Die Tage der Woche werden auch der Reihe nach אחד בשבת, שני בשבת etc. genannt[2]). Wenn nun Ibn-Esra und Ramban in den Ausdrücken באי השבת und יוצאי השבת (2. Kön. 11, 5; 7; 9; 2. Chron. 23, 4; 8) das Wort השבת mit „Woche" erklären, so werden sie wohl Recht haben. Die eine Woche lang den Tempeldienst versehenden Leviten oder Priester führten in eben der Weise die Namen באי השבת und יוצאי השבת, wie die jeden Monat abwechselnde königliche Dienstabtheilung in 1. Chr. 27, 1 הבאה והיוצאת חדש בחדש genannt wird; übersetzt man hier חדש mit „Monat", so muss auch dort שבת „Woche" bedeuten. Auch in Lev. 25, 8 wird der Ausdruck שבע שבתות שנים am besten als „sieben Jahrwochen" gefasst, was dann durch die Apposition „siebenmal sieben Jahre" näher erklärt wird. Eine שבת שנים ist dasselbe was שבע שנים. Der darauf folgende Satz והיו לך וגו kann auch nur übersetzt werden: „Es sei dir die Zeit der sieben Jahrwochen neunundvierzig Jahre."

Es entsteht nun für uns die Frage, wie שבת zu der Bedeutung „Woche" gekommen ist. Könnte man annehmen, das Wort שבת sei aus שבעת, wie בל aus בעל und בי aus בעי zusammengezogen, so wäre die Bedeutung Woche leicht erklärlich; doch diese Etymologie dürfte nicht leicht begründet werden können[3]), und es ist vielmehr mit Ibn-Esra (zu Exod. 16, 23) Kimchi (Michlol ed. Fürth, p. 171) und vielen Neuern שבת als Contraction aus שבתת (feiernde, stille Zeit) zu betrachten. Wenn nun demnach dieses auch „Woche"

[1]) Vgl. z. B. Mischna Sanhedrin V, 1; Baba mezia IX, 11; Nedarim VIII, 1.
[2]) Vgl. Mischna Kethubot I, 1; Taanit IV, 8.
[3]) Vgl. Delitzsch zu Genesis 2, 3.

bedeutet, so ist der Name des Ruhetags zur Bezeichnung desjenigen Zeitabschnittes gebraucht worden, in dem wenigstens ein Ruhetag vorkommt[1]). Dasselbe ist auch beim Worte חדש der Fall. Dieses bedeutet ursprünglich „Neumond" und kommt auch öfters in dieser Bedeutung vor; es wurde aber dann der ganze Zeitraum, in welchem der Mond sich einmal erneut, חדש genannt, und so erhielt dieses Wort die Bedeutung „Monat"[2]). Sowie aber חדש nicht nur die Zeit von einem Neumonde bis zum andern, sondern jeden Monat überhaupt bezeichnen kann, mag er an einem Neumondstage oder an einem andern Tage beginnen[3]), ebenso wurde auch שבת nicht, wie Hitzig und Knobel meinen, blos für eine mit dem Sabbat schliessende Woche, sondern für einen jeden Zeitraum von sieben Tagen gebraucht[4]), in welchem doch nothwendig ein Sabbat war. Dass שבתות in Lev. 23, 15 in dieser Beziehung gleichbedeutend ist mit שבועות, kann man schon daraus ersehen, dass in Deut. 16, 9 geboten wird, sieben שבועות zu zählen, und dass das Fest nicht חג השבתות, sondern חג השבועות heisst (Exod. 34, 22. Num. 28, 26. Deut. 16, 10). Erst durch diese Annahme begreifen wir auch die Bestimmung תמימות תהיינה. Sowie שנה תמימה (Lev. 25, 30) ein Jahr bezeichnet, das ohne Rücksicht auf den festgesetzten Jahresanfang zu derselben Zeit des Jahres zu Ende geht, mit der es angefangen hat (מיום ליום)[5]), so soll auch bei den שבתות der Zusatz תמימות תהיינה lehren, dass jede Woche nicht nach der üblichen Wocheneintheilung mit dem Schlusse des Sabbats endigen, sondern ganz sein soll, indem man immer so viele Tage, als nach dem Sabbat noch zu einer vollständigen Woche fehlen, von der folgenden Woche hinzuzufügen hat. Diese Bestimmung ist aber nur dann nothwendig, wenn man die Wochen mit jedem beliebigen Tage zu zählen beginnen kann. Hätte aber das Gesetz verlangt, dass die Zählung der sieben Wochen immer an einem Sonntag beginne, so liessen diese Wochen sich ja nur als vollständige Wochen denken, und wäre die Bestimmung, „sie sollen vollständig sein," ganz überflüssig.

[1]) Vgl. Ramban zu Lev. 23, 11: ... בעבור שיש בכל שבעה ימים שבת אחת; יקרא שבוע אחד שבת אחת; dasselbe Rosenmüller, Scholien zu Lev. 28, 16 und Andere.

[2]) Vgl. Waihinger in PRE[1] XI S. 476f. und oben S. 128.

[3]) Gen. 29, 14; Lev. 27, 6; Num. 8, 40; 9, 22; 11, 20; 18, 16.

[4]) In Mischna, Nedarim VIII, 1 heisst es: Wer da gelobt, keinen Wein zu trinken שבת אחת, der hat damit dies für eine vollständige Woche מיום ליום gelobt; vgl. Hirsch's Commentar zu v. 15.

[5]) Vgl. Arachin 81a und Raschi das.

Die Bezeichnung der Wochen als שבתות scheint hier nicht ohne Grund zu sein. Die Zählung der sieben Wochen bis zum fünfzigsten Tag soll wahrscheinlich der Zählung der sieben Jahrwochen bis zum fünfzigsten Jahre (Lev. 25, 8—10 entsprechen[1]). Was beim Jobelgesetze die Jahre, das sind hier die Tage. Dort sind zwischen einem Jobeljahre und dem anderen neunundvierzig Jahre, von denen je sieben als eine Einheit, שבת שנים Jahrwoche, zusammengefasst werden; hier sind zwischen einem Feste und dem andern neunundvierzig Tage, von denen ebenfalls je sieben als eine Einheit unter dem Namen שבת (Woche) begriffen werden[2]). Der Name שבת lässt die Sieben in einer Einheit erscheinen, während bei שבוע die Siebenzahl sichtbar ist. Der Ausdruck שבע שבתות beim Wochenfest und Jobel zeigt in den neunundvierzig Tagen oder Jahren mit grösster Deutlichkeit die heilige Zahl „sieben", indem jene als aus sieben Wochen oder Jahrwochen bestehend dargestellt werden[3]). Der Unterschied zwischen der Zählung der 49 Jahre und der der 49 Tage besteht nur darin, dass erstere ununterbrochen fortgesetzt werden sollte, während letztere nur für gewisse Tage jedes Jahres angeordnet wurde[4]).

Steht es aber ausser allem Zweifel, dass die שבע שבתות in v. 15 als sieben Wochen zu nehmen sind, dann kann auch das השבת השביעת in v. 16 nichts anderes als „die siebente Woche" bedeuten. השבת השביעת kann nur der siebente Sabbat der eben genannten sieben Sabbate sein; sind nun letztere sieben Wochen, so muss die siebente שבת auch als die siebente Woche verstanden werden. Man

---

[1]) Dadurch erklärt es sich am besten, warum gerade in Lev. die Wochen שבתות, in den andern Büchern aber שבועות genannt werden; vgl. Wieseler Chron. Syn. S. 348ff.

[2]) Nach unseren Weisen im Sifra zu Lev. 25, 1 sind die Gesetze in Lev. 25, als die besondern Bestimmungen (פרטות) von Exod. 23, 10—11, vor den Gesetzen in Lev. 23, den פרטות von Exod. 28, 12—17, offenbart worden.

[3]) Man darf aber nicht behaupten, dass sowie bei den 49 Jahren jedes 7. Jahr ein Feierjahr ist, ebenso bei den 49 Tagen jeder 7. ein Sabbat sein müsse, da beim Jobelgesetz blos darauf Gewicht gelegt wird, das 7 × 7 Jahre gezählt werden, und der Umstand, dass zufällig jedes 7. Jahr ein Sabbatjahr ist, für das Jobelgesetz als ganz irrelevant erscheint; vgl. Raschi zu Lev. 23, 8.

[4]) Von den Therapeuten erzählt Philo II 481, dass sie sich alle 7 Wochen zu einer Feier versammelten, und bemerkt weiter, es sei dies ein *προεόρτιος τῆς μηγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν* (vgl. Herzfeld, Geschichte III, S. 409). Sie haben also die Zählung der 7 Wochen auch ununterbrochen fortgesetzt. Man vgl. aber noch die trefflichen Bemerkungen Hirsch's zu Lev. 23, 15, die den Gebrauch des שבתות hier vollständig erklären.

darf aber keinen Anstoss daran nehmen, dass bei einem Tage nach einer Woche ממחרת gebraucht wird; denn da die Woche hier nicht als eine „Siebenheit", sondern durch שבת als eine Einheit bezeichnet wird, so kann von einem „ממחרת" derselben gesprochen werden. Ausserdem deutet השבת השביעית auf die siebente Woche hin, die nach dem vorigen Verse (v. 15) gezählt werden soll, und „am Tage nach der siebenten Woche" bedeutet so viel, wie „am Tage nach Vollendung der Zählung der siebenten Woche." Es ist somit das ממחרת hier der Tag nach der eben besprochenen Handlung, ebenso wie an vielen andern Stellen, z. B. Exod. 18, 13; Num. 17, 6, dieses Wort als der Tag nach einer eben erzählten Begebenheit zu fassen ist. Ob diese blos einen Tag oder mehrere Wochen in Anspruch genommen hat, ist einerlei; der Schluss derselben ist immer an einem Tage, und der Ausdruck ממחרת bezieht sich selbstverständlich nur auf den Tag der Vollendung der Handlung.

Wir haben jetzt zu untersuchen, ob die Annahme, dass unter השבת in v. 11 der erste Festtag verstanden sei, sich rechtfertigen lasse. Von den Gegnern der Tradition wird allgemein zugestanden, dass der Ausdruck שבת, der seinem Stamme nach Ruhe- oder Feiertag bedeutet, wohl auch zur Bezeichnung eines Festtages gebraucht werden könnte; doch will man nicht zugeben, dass die Sprache die Festtage mit diesem Namen auch wirklich ausgezeichnet habe. Wir finden zwar, dass für die Festtage des 1., 15. und 22. Tischri שבתון (Sabbatruhe) angeordnet wird[1]) (Lev. 23, 24; 39), dass ferner der 10. Tischri sogar ausdrücklich שבתכם genannt wird (v. 35); jedoch meint Hitzig, diese Auszeichnung komme nur den Festtagen des siebenten Monats zu, indem dieser ganze Monat eigentlich ein Sabbatmonat sei. Schon Ibn-Esra im ביאור הקצר zu Exod. 16, 23 hat die Behauptung aufgestellt, die Thora habe deshalb beim Blase-, Sühne- und Hüttenfest die Ausdrücke שבתון und שבת שבתון gebraucht, weil diese Feste in den siebenten Monat fallen. Jedoch unsere Weisen im Talmud behaupten, es sei für alle Festtage ohne Ausnahme ausser dem Verbote: „verrichte keine Arbeit" noch ein positives Gebot (מצות עשה) gegeben, an diesen Tagen Sabbatruhe (שבתון) zu halten[2]). Sie nehmen also die Anordnung יהיה לכם שבתון für alle Festtage in Anspruch, ebenso wie von ihnen die Erlaubnis, am ersten und siebenten Pesachtage Speisen zu bereiten (Exod.

[1]) Dies hat selbstverständlich zur Folge, dass ein solcher Tag auch „Sabbat" genannt werden kann.

[2]) Vgl. Sabbat 25a und Ramban zu Lev. 28, 24.

12, 16) auch auf alle übrigen Festtage (den Versöhnungstag ausgenommen) ausgedehnt wird[1]). Bei näherer Untersuchung werden wir auch unsern alten Weisen Recht geben müssen. So sehr sich bei oberflächlicher Anschauung die Annahme empfiehlt, dass für die Feste des Tischri-Monats in der Thora nur deshalb שבתון befohlen wird, weil der siebente Monat ein Sabbatmonat ist, so wenig hält sie einer genauen Prüfung Stand. Wären wirklich Neujahr und Hüttenfest als Feste des siebenten Monats durch Sabbatruhe vor den anderen Festen ausgezeichnet worden, so hätte diese Auszeichnung nicht blos in einem leeren Namen bestehen, sondern in Bezug auf die Arbeitseinstellung auch ein realer Unterschied zwischen den Festen des siebenten Monats und den andern Festen vom Gesetze angeordnet werden sollen. In der That aber sind die Feste des Tischri, wenn wir vom Versöhnungstag absehen, der allerdings, nicht weil er in den siebenten Monat fällt, sondern wegen seiner Hochheiligkeit als Sühnetag, dem Wochensabbat gleichgestellt ist, nicht im geringsten in Betreff des Arbeitsverbotes vor Pesach und Wochenfest bevorzugt; an allen Festen ist in gleicher Weise blos verboten, eine מלאכת עבודה zu verrichten. Wenn ferner der Name „Sabbat" blos den Festen des siebenten Monats zukäme, so hätte überall, wo diese Feste erwähnt sind, auch ihre Prärogative vor den andern Festen nicht verschwiegen werden sollen; es wird aber in Num. 28—29 beim Pesach, Wochenfest, Neujahr und Sukkot überall eingeschärft, keine Arbeit zu verrichten, aber kein Fest vor dem andern durch die Anordnung שבתון zu halten, ausgezeichnet, was doch nothwendig auf den Gedanken führen muss, dass alle jene Feste in Bezug auf das Arbeitsverbot einander vollständig gleich sind und nicht einmal nominell sich von einander unterscheiden. Ja noch mehr, selbst in Lev. 23 wird für das Hüttenfest im Hauptgesetze (v. 33—38) keine „Sabbatruhe" angeordnet, erst in dem Anhang, der noch einige ergänzende Bestimmungen hinzufügt (v. 39—43),[2]) wird diese Anordnung getroffen[3]), und da wird nur das in vv. 35 und 36 enthaltene Verbot: „keine Dienstarbeit sollt ihr thun", das auch für Pesach und Wochenfest (vv. 7, 8, 21) vorgeschrieben ist, kurz durch שבתון bezeichnet, woraus doch mit Gewissheit zu

[1]) Vgl. Mechilta das.

[2]) S. oben S. 174 Anm.

[3]) Die Kritiker können demzufolge gar nicht behaupten, die Schrift nenne die Feste des 7. Monats „Sabbate", da sie die vv. 39—43 als nicht zur sogenannten Grundschrift gehörig erklären.

schliessen ist, dass das Gebot, שבתון zu halten, nur der positive Ausdruck des Dienstarbeits-Verbotes sein will[1]). Wenn endlich der Umstand, dass Neujahr-, Sühn- und Hüttenfest in den siebenten Monat fallen, diesen die Bezeichnung „Sabbat" verschafft hätte, so müsste auch der 21. Nisan als der siebente Festtag diesen Namen führen[2]), und auch das Wochenfest, das den Schluss der sieben Erntewochen bildet und deshalb שבועות (Wochen) genannt wird, hätte um so eher den Namen „Sabbat" verdient, als ihm die Zahl „sieben" in höherer Potenz zu Grunde liegt. Ja wenn wir weiter gehen, sind eigentlich alle Festtage formell mit dem Sabbat verwandt, denn auch der erste Tag des Pesach folgt auf die zwei ersten Wochen des Jahres und ist der Anfang einer siebentägigen Festzeit, wie der Sabbat die siebentägige Woche beschliesst. Da ferner mit dem Tischri das ökonomische Jahr begann, so fällt das Pesachfest in den siebenten Monat nach diesem Jahresanfange, und wenn Pesach als Erntefest betrachtet wird, kann es gewiss „Sabbat" heissen, da man in Bezug auf die Ernte sicherlich das ökonomische Jahr in Betracht zog, wie ja auch das Hüttenfest, als Fest der Einsammlung der Früchte betrachtet, in die Zeit des צאת השנה und der תקופת השנה fällt[3]).

Nach dieser Auseinandersetzung können wir mit unsern Weisen annehmen, dass die Anordnung der Sabbatruhe an Festtagen, die zum ersten Male beim Neujahrsfeste gegeben wird, für alle Festtage ohne Ausnahme gilt[4]). Es trifft hier dasselbe zu, was bei vielen anderen gesetzlichen Bestimmungen der Fall ist. Eine Bestimmung, die für mehrere analoge Fälle giltig sein soll, wird nur bei einem oder einigen derselben ausdrücklich bemerkt und dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, dass man diese Bestimmung auf alle ähnlichen Fälle ausdehnen wird. So z. B. wird beim ersten Ganzopfer (1, 3 ff.) nicht bestimmt, dass es an der Nordseite des Altars geschlachtet werde; erst beim zweiten Ganzopfer (v. 11) wird dies vorgeschrieben. Diese Bestimmung wird dann bei manchen Opfern wiederholt (4, 24; 29; 33; 6, 18.), während sie bei an-

[1]) Vgl. Bähr, Symbolik II, S. 622, Anm. 3.

[2]) Um so mehr nach Hitzig, der denselben immer auf einen Sabbat fallen lässt, und es wäre nicht zu begreifen, warum nicht schon in v. 8 für diesen שבתון angeordnet wird.

[3]) Exod 23, 16; 34 22; vgl. Bachman l. c. S. 22ff. auch אגן ספיר II, S. כד und weiter unten beim Neujahrsfeste.

[4]) Nach Mischna Edujot II, 10 führen Pesach und Wochenfest vorzugsweise den Namen „Sabbat".

dern fehlt. Dennoch stimmen fast alle Ausleger darin überein, dass bei allen hochheiligen Opfern die Schlachtung an der Nordseite des Altars vorgenommen werden müsse. Dasselbe ist bei der Handauflegung (סמיכה) der Fall. Dieser Act wird bei den meisten Opfern vorgeschrieben; nur bei einigen wird dies unterlassen, und die meisten Ausleger gestatten nicht aus dem Fehlen der Vorschrift bei einem Opfer zu schliessen, dass bei diesem die Handauflegung nicht vollzogen werden sollte*). Wir werden demnach in Betreff des שבתון auch nicht annehmen, dass nur diejenigen Feste, bei denen ausdrücklich die „Sabbatruhe" befohlen wurde, als „Sabbate" ausgezeichnet sind.

Allerdings muss es in sämtlichen Fällen seinen Grund haben. dass gerade an dem einen Orte die betreffende Bestimmung angegeben und an dem anderen verschwiegen wird, und solange wir nicht die Ursache gefunden haben, warum gerade beim Neujahr und Hüttenfeste die Bestimmung der Sabbatruhe getroffen wird, könnte man immerhin behaupten, nur diese und nicht Pesach und Wochenfest werden vom Gesetze als Sabbate betrachtet. Wie aber, wenn es sich ergeben wird, dass die Thora durch einen besonderen Grund sich veranlasst sah, die für alle Feste gebotene Ruhe gerade beim Neujahr und Hüttenfeste durch die Bezeichnung שבתון genauer zu bestimmen, bei den andern Festen aber diese Präcision nicht für nöthig hielt, indem die negative Bestimmung keine Dienstarbeit zu thun, hier vollkommen genügte? Dann wird wohl zugestanden werden müssen, dass die „Sabbatruhe" an allen Festen geboten, und demnach auch, dass alle Feste „Sabbate" genannt werden können. Wir glauben aber, der Grund der beim Neujahr und Hüttenfeste gegebenen Bestimmung, שבתון zu beobachten, könne nur folgender sein. Der Versöhnungstag sollte vor allen andern Festen durch die Anordnung einer hochheiligen Sabbatruhe (שבת שבתון) ausgezeichnet werden. Dieser hochheiligen Feier geht das Neujahrsfest voran, an diesem sollte nicht hochheilige Sabbatruhe, sondern nur einfache Ruhe (שבתון) beobachtet werden. Ebenso soll an dem auf den Versöhnungstag folgenden Hüttenfeste nur einfacher שבתון statthaben. Um nun diesen Gegensatz zwischen dem Versöhnungstag und dem vorangehenden und nachfolgenden Feste deutlich zu bestimmen, hat das Gesetz bei diesen Festen eine genauere Charakterisirung der an ihnen zu beobachtenden Ruhe durch „שבת שבתון,

*) Vgl. I S. 61f.

hochheilige Ruhe" und „שבתון, einfache Ruhe" für nöthig erachtet. Der Gegensatz wird in v. 27 und v. 39 durch die Partikel אך besonders betont. Es wird zuerst (vv. 23—25) angeordnet: Am ersten Tischri sei שבתון (Sabbatruhe) und werde keine „Dienstarbeit" verrichtet. Darauf heisst es vv. 26—32: Jedoch (אך) am zehnten dieses siebenten Monats sei ein Versöhnungsfest . . . ., da soll man fasten und gar keine Arbeit verrichten; an diesem Tage sei שבת שבתון (hochheilige Sabbatruhe). Endlich folgt das Gesetz über das Hüttenfest (v. 33 ff.), und da wird im Nachtrag v. 39 zuerst der Gegensatz dieses Festes zum Versöhnungstage hervorgehoben mit den Worten: Jedoch (אך) am fünfzehnten Tage des siebenten Monats . . . . sollt ihr ein Freudenfest des Ewigen (keinen Fasttag) feiern sieben Tage; da sei am ersten Tage שבתון (einfache Ruhe) und am achten Tage שבתון. In Bezug auf die an den Festen des siebenten Monats zu befolgende Ruhe verordnet demnach unser Gesetz, dass am ersten Tischri שבתון, dagegen am zehnten שבת שבתון, am fünfzehnten und zweiundzwanzigsten hingegen wieder nur שבתון beobachtet werde[1]).

Suchen wir jetzt die Bedeutung der Ausdrücke שבת, שבתון und שבת שבתון uns klar zu machen. שבת ist, wie bereits oben bemerkt, die ruhende, stille (Zeit). Wird eine Zeit שבת genannt, so wird sie zwar als zur Ruhe bestimmt bezeichnet, dabei aber bleibt unentschieden, welchen Grades die Ruhe sein soll. שבתון ist ein Abstractum und bedeutet Ruhe, Feierlichkeit[2]). Um einen erhöhten Grad der Ruhe zu bezeichnen, gebraucht die Sprache die Wortverbindung שבת־שבתון, Ruhe der Ruhe, hochheilige Ruhe[3]), wozu שבתון (einfache Ruhe) einen Gegensatz bildet. Die Ausdrücke שבתון (Ruhe) und שבת שבתון

---

[1]) Dass neben den Ausdrücken „Arbeit" und „Dienstarbeit" eine genauere Bestimmung durch „Ruhe" und „hochheilige Ruhe" nicht ganz überflüssig ist, kann man oben S. 175 Note 2 ersehen. — Wir müssen hier bemerken, dass nach Gesagtem die Gesetze über Neujahr, Sühn- und Hüttenfest durch die Partikel אך und den Ausdruck שבתון sich als einheitlich verbunden zeigen. Wenn nun Esra dem Volke das Hüttenfest-Gesetz Lev. 28, 39—43 vorgelesen hat (Nehemia 8, 13—15), so muss nothwendig in seiner Thora auch das Neujahrs- und Sühnfest-Gesetz (Lev. 28, 23—32) gestanden haben. Hiermit sind Wechsler's und Geiger's Behauptungen (in G.'s jüd. Zeitschr. II. S. 116) widerlegt; mehr hierüber weiter beim Versöhnungstag.

[2]) Vgl. Ewald, Lehrbuch § 168 d.

[3]) In dieser Zusammensetzung ist שבת auch Abstractum. Vgl. die Ausdrücke קדש קדשים, עבד עבדים u. a. m. (Ew. 318 c).

(hochheilige Ruhe) können nicht als Prädicate einer Zeit gebraucht werden; man kann nicht sagen: dieser Tag ist „Ruhe" oder „hochheilige Ruhe", sondern es muss heissen: an diesem Tage ist שבתון oder שבת־שבתון. Es kann daher ein Ruhetag nicht השבתון genannt werden. Dagegen kann das Wort שבת als Prädicat[1]) und daher auch als Bezeichnung einer Ruhezeit gebraucht werden. Wenn demnach von einem Tage ausgesagt wird: „an demselben ist שבתון oder שבת־שבתון", so ist dabei vorausgesetzt, dass dieser Tag ein שבת ist, und es wird nur näher bestimmt, von welcher Art die Ruhe dieses שבת sein soll. Das Gebot: „Ihr sollt keine Arbeit (resp. Dienstarbeit) verrichten", das bei allen Festtagen vorkommt, ertheilt diesen heiligen Tagen den Sabbat-Charakter. Bei den Festen des siebenten Monats, dem Herbst-Festkreise, war jedoch des Gegensatzes wegen bei jedem einzelnen Feste eine genauere Bestimmung des Grades der Ruhe erforderlich; beim Frühlings-Festkreise jedoch, wo kein solcher Gegensatz stattfindet, vielmehr der Grad der Ruhe aller Festtage derselbe ist, genügte vollkommen die Bestimmung, keine Dienstarbeit zu verrichten. Es kann nach dem bisher Bemerkten somit nicht im Geringsten daran gezweifelt werden, dass alle Festtage, an denen Ruhe geboten ist, ohne Ausnahme von dem Gesetze als Sabbate betrachtet werden[2]).

Dennoch aber werden die Festtage gewöhnlich nicht שבת, sondern חג oder מועד genannt, Ausdrücke, welche als charakteristisches Merkmal dieser Tage nicht das Unterbleiben der Arbeit, sondern das Zusammenströmen des Volkes an einen Ort und die gesteigerte Freudigkeit vor Gott angeben[3]). Doch bezeichnet מועד oder חג im weitern Sinne jeden Festtag, selbst einen solchen, an dem die Arbeit erlaubt ist, und es werden daher die fünf Zwischentage des Pesach, sowie die sechs des Hüttenfestes ebenfalls חגים und מועדים genannt[4]). Unsere Weisen nennen diese Zwischentage חול המועד[5]), und im Gegensatze zu diesen müssen die Tage des Moëd, für welche Ruhe vorgeschrieben ist, שבתות המועד genannt werden. Da nun gewöhn-

---

[1]) Vgl. Exod. 20, 10: ויום השביעי שבת.

[2]) Deshalb wird der Wochensabbat von unsern Weisen שבת בראשית genannt, und dadurch von andern Festtagen unterschieden; vgl. Nedarim 78 b und R. Ascher daselbst.

[3]) Vgl. Hitzig, Ost. u. Pfingst. II, S. 9.

[4]) Vgl. Lev. 28, 2; 4; 6; 34; 37; 39; 44; Num. 10, 10; 15, 3; 28, 17; 29, 12; 39.

[5]) Vgl. Mechilta zu Exod. 12, 16 ff.

lich, wenn von Festtagen die Rede ist, auch die חול-המועד-Tage mitbegriffen sein sollen, so wird die Benennung חגים oder מועדים gebraucht. Will man aber speciell von demjenigen Tage eines Festes sprechen, an welchem die Arbeit verboten ist, so wird, wenn man nicht mit einer weitläufigen Umschreibung, wie etwa „der erste Tag des Festes“ oder „der 15. des Monats“, sondern in Kürze den Tag bezeichnen will, am allerschicklichsten der Name שבת gewählt werden. Es hätte daher für den 16. Nisan keine passendere Bezeichnung gebraucht werden können, als ממחרת השבת. Der חג ist da noch nicht zu Ende, blos der Sabbat des חג ist vorüber, und es beginnt der חול des חג oder מועד. Man kann den Ausdruck השבת nicht missverstehen, als wäre nicht der erste, sondern der letzte Sabbat des Festes damit gemeint, denn mit dem letzten Tage ist ja Schluss des חג, und der darauffolgende Tag hiess gewiss allgemein ממחרת החג. Für den 16. Nisan war dagegen sehr wahrscheinlich der Name ממחרת השבת allgemein gebräuchlich.

Die Bezeichnung ממחרת השבת mag aber auch hier besonderer Gründe halber für den 16. Nisan gewählt worden sein. Von diesem Tage soll die Zählung der sieben Wochen beginnen, die, wie bereits oben S. 201 bemerkt, den sieben Jahrwochen vor dem Jobel entsprechen. Letztere sind von zwei Jobeljahren eingeschlossen, ebenso sollen auch die sieben Tagwochen von zwei ausgezeichneten Tagen eingeschlossen sein. Der Tag nach den sieben Wochen ist ein selbständiges Fest, man denkt sich ihn sofort als חג, wie er schon im Bundesbuche (Exod. 23, 16) genannt wird. Jedoch der Tag vor den sieben Wochen ist allein kein vollständiger חג, er bedarf noch der andern sechs Tage zu seiner Ergänzung. Nur als שבת beansprucht er eine selbstständige Bedeutung. Wollte nun die Thora den Tag vor den sieben Wochen als ausgezeichneten Tag darstellen, so musste der 16. Nisan eben nach diesem vorhergehenden Tage ממחרת השבת genannt werden. Keine andere Bezeichnung könnte hier gebraucht werden. ממחרת הפסח kann auch den 15. Nisan bezeichnen (Num. 33, 3), ממחרת החג wäre der 22. Nisan, ממחרת השבתון ist kein richtiger Ausdruck, da, wie bemerkt, שבתון nicht Benennung einer Ruhezeit ist. Würden wieder Ausdrücke wie בראשון בששה עשר לחדש oder etwa ביום השני (wie in Num. 29, 17) gebraucht, so wäre der Tag des Anfangs der Zählung nicht als der auf einen ausgezeichneten Tag folgende bezeichnet. Darauf kam es aber der Schrift hier hauptsächlich an. Der Tag kann eben nur deshalb als der Anfang einer Siebenwochen-Periode betrachtet

werden, weil er ein Tag nach einem Sabbat ist. Dieser Sabbat und der heilige fünfzigste Tag geben den dazwischen liegenden sieben Erntewochen den Charakter einer heiligen gottgeweihten Zeit[1]). Der erste Festtag wird ausserdem sehr passend im Omergesetze als „Ruhetag" dargestellt. Als solcher unterscheidet er sich wesentlich von dem Omertage, dem ממחרת השבת; „Festtage" hingegen sind sie beide. Als „Ruhetag" war der erste Festtag nicht zum Ernteanfang und daher auch nicht zur Omer-Darbringung geeignet; nachdem jedoch der Ruhetag zu Ende, der erste Arbeitstag im Feste, der ממחרת השבת, eingetroffen und die Ernte begonnen hat, soll sofort noch an demselben Tage das Opfer Gottes dargebracht werden[2]). Nicht ohne Grund hat auch das Gesetz in diesem Abschnitte bei einem solchen Sabbat, an welchem nicht blos eine Dienstarbeit, sondern jegliche Arbeit untersagt ist, die Bestimmung, שבת שבתון zu beobachten, hinzugefügt (v. 3 und v. 32), weil hier der Ausdruck שבת allein auch einen Fest-Ruhetag bezeichnet[3]).

Nach allem bisher Bemerkten hat auch der Einwand, dass ממחרת השבת einmal als Tag nach dem Feiertag und das andere Mal als Tag nach der Woche gefasst wird, jede Kraft verloren. Denn wie wir gesehen haben ist der Uebergang des Ausdrucks von einer Bedeutung zur andern kein plötzlicher; er wird vielmehr durch die Worte שבע שבתות תמימות תהיינה wohl vermittelt, und der Ausdruck השבת bedeutet immer den unmittelbar vorher genannten Sabbat. Zuerst wurde vom Pesachfeste gesprochen und dem ersten und letzten Tage dieses Festes durch das Verbot: „ihr sollt keine Dienstarbeit verrichten" Sabbat-Charakter zugetheilt. Wenn es nun nachher heisst, man solle ממחרת השבת das Omer schwingen, so ist hier, wie wir gezeigt haben, von dem ersten der vorher erwähnten zwei sabbatlichen Tage die Rede. Von diesem zähle man sieben Sabbate, welche vollständig sein sollen, d. h. jeder dieser sieben Sabbate soll aus sieben Tagen bestehen. Es wird also jetzt von andern Sabbaten gesprochen, von sieben vollständigen Sabbaten. Am Tage nach Vollendung des siebenten dieser eben besprochenen

---

[1]) Der Gaon R. Hai will, dass diese Zeit auch dadurch besonders ausgezeichnet werde, dass man vom Sonnenuntergang bis zum andern Morgen keine Arbeit verrichte (vgl. Beth Joseph Orach Chajim § 493; vgl. auch Ramban zu Lev. 23, 36).

[2]) Vgl. Bachmann l. c. S. 113.

[3]) Vgl. Dillmann l. c. S. 511.

Sabbate soll das Wochenfest gefeiert werden. Es kann unter diesem siebenten Sabbat nur die siebente Woche verstanden sein, da keines anderen siebenten Sabbats Erwähnung geschah. Es wird übrigens in der Bibel sehr oft in ein und demselben Abschnitte ein Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht, selbst da, wo kein Wortspiel beabsichtigt wird. So z. B. heisst es Lev. 4, 11: „Wenn die Sünde (החטאת), die sie begangen haben, bekannt geworden, so bringen sie einen jungen Farren zum Sündopfer" (לחטאת); in Threni 2, 6 bedeutet das Wort מועד zuerst „Tempel" und darauf „Festtag"; Exod. 40, 2 können die Worte ביום־החדש הראשון באחד לחדש nur übersetzt werden: Am ersten Nemondstage, am ersten des Monats[1]); in Ezech. 45, 17 bedeutet בחדשים „an den Neumonden," hierauf v. 18 לחדש im Monat, dann v. 20 בחדש am Neumond[2]), darauf vv. 21 und 25 לחדש wieder im Monat, und endlich hat in den unmittelbar folgenden vv. 46, 1; 3; 6 das Wort חדש wieder die Bedeutung Neumond. Ziehen wir noch die Mischna-Litteratur in Betracht, so finden wir unzählige Male das Wort שבת in ein und demselben Lehrsatze in den beiden Bedeutungen „Woche" und „Ruhetag." So z. B. Megillah III, 4: „Wenn der Neumond des Adar auf Sabbat (בשבת) fällt, so liest man an demselben den Abschnitt von Schekalim; trifft er aber auf die Mitte der Woche (השבת), so liest man den Abschnitt am vorhergehenden Sabbat;" Taanit IV, 7: „Die Woche (שבת), in welche der 9. Ab fällt, darf man sich nicht scheeren lassen; am Donnerstag aber ist's erlaubt wegen der Ehre des Sabbats (השבת), und so noch viele andere Stellen[3]). Ebenso wird פסח in vielen Mischna's in den beiden Bedeutungen „Pesachopfer" und „Pesachfest" gebraucht[4]). Natürlich ist in allen jenen Stellen kein Missverständnis möglich. Da nun auch in unserem Festgesetz-Abschnitte die Bedeutung „Feiertag" und „Woche" überall aus dem Zusammenhange ersichtlich ist, so konnte der Ausdruck שבת auch hier in seinen beiden Bedeutungen

[1]) ביום und החדש sind mit Makeph verbunden und heissen „am Neumondstage", vgl. I. Sam. 20, 34; Ezech. 46, 1; 6. Die Uebersetzung: „am Tage des ersten Monats" ist offenbar unrichtig.

[2]) S. oben S. 183 Anm. 2.

[3]) Vgl. Mischna Nedarim VIII, 1, Edujot IV, 10, Taanit IV, 8; Tosefta Sabbat XVIII, 16, Baba Mezia VIII, 1; Mechilta zu Exod. 16, 1; T. B. Menachot 65b. Waihinger in PRE[1]. XI, S. 477 hat gezeigt, dass das Wort σάββατα ebenfalls an ein und derselben Stelle in den beiden Bedeutungen „Woche" und „Sabbat" gebraucht wird.

[4]) Vgl. Mischna Pesachim II, 7—8; VI, 5 u. v. a.

gebraucht werden, umsomehr als, wie wir gesehen haben, die Wahl der Ausdrücke השבת and שבתות durch besondere Gründe veranlasst wurde.

Nachdem wir die gegen die traditionelle Ansicht sich erhebenden Schwierigkeiten gelöst zu haben glauben, wollen wir noch die positiven Gründe zusammenstellen, die uns bewegen, dieser Ansicht uns anzuschliessen. Der schwerwiegendste Grund, der ganz allein die Richtigkeit dieser Auffassung uns verbürgen würde, ist der Umstand, dass sie die traditionelle, von sämtlichen Traditionsquellen einstimmig recipirte ist. Es ist nach so vielen Zeugnissen ausser allem Zweifel gesetzt, dass diese Auffassung der Praxis während der Zeit des zweiten Tempels zur Norm gedient, und wenn auch eine Zeit lang von den Boëthusäern bestritten und verdrängt, dennoch bald wieder sich Geltung verschafft hatte. Diese Praxis ist aber die zuverlässigste und richtigste Auslegung des pentateuchischen Gesetzes. Mit Recht bemerkt daher Maimonides (Temidin u-Musaphin VII, 11): ומפי השמועה למדו . . . וכן ראו תמיד הגביאים והסנהדרין שבכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בט"ז בניסן. In der That liesse bei der Annahme, das Gesetz habe ursprünglich die Omer-Weihe und die Feier des Wochenfestes in einer von der Tradition abweichenden Zeit gehalten wissen wollen, es sich gar nicht erklären, wie es kam, dass man auf einmal die Neuerung einführte, am zweiten Pesachtage das Omer darzubringen und von da an die sieben Wochen bis zum Wochenfeste zu zählen. Dies wäre um so auffallender, als diese Neuerung so ganz und gar von dem einfachen und buchstäblichen Sinne des Gesetzes abzuweichen scheint, dass die pharisäischen Weisen, als sich gegen ihre Praxis eine Opposition erhob, deren Einwürfe nur mit Mühe zu widerlegen vermochten, und zwar mit solchen Gründen, die wohl eine bestehende Praxis rechtfertigen, aber keineswegs stark genug sind, einen eingeführten Gebrauch umzustossen und Neuerungen zu veranlassen*). Nur wenn wir annehmen, dass das Gesetz seit seinem ersten Bestehen nicht anders als in der Weise verstanden wurde, wie es die Pharisäer gefasst, lässt sich die Erscheinung erklären, dass man lange Zeit ohne Widerspruch den 16. Nisan als Omertag und den 50. Tag darauf als Wochenfest gefeiert hat. Die spätere Opposition lässt sich leicht begreifen. Damals wurde der Name „Sabbat" blos dem allwöchentlichen Ruhetage beigelegt, und der

*) S. oben S. 161f.

Wortlaut der Schrift sprach zu Gunsten der Sectirer. Es ist demnach unzweifelhaft die traditionelle Auffassung die ursprüngliche, da sich wohl in diesem Falle die Entstehung der gegnerischen Ansichten erklären lässt, im entgegengesetzten Falle aber, wenn eine der letztern Theorien in Uebung gewesen wäre, die Entstehung der pharisäischen Ansicht ganz unbegreiflich sein würde.

Scheint aber auch der Wortlaut des Gesetzes denjenigen Ansichten Vorschub zu leisten, welche den Ausdruck השבת als Wochensabbat auffassen, so ist dies eben nur ein trügerischer Schein, in Wahrheit aber haben die letzteren Auffassungen den Gebrauch des Wortes שבת im Pentateuch ganz und gar verkannt, wie dies von Kämpf in Frankels Monatsschrift XI S. 144 ff. schlagend nachgewiesen worden ist. Im ganzen Pentateuch, dies weist Kämpf nach, wird der Wochensabbat (שבת בראשית) niemals durch den Ausdruck שבת oder השבת allein bezeichnet; השבת bedeutet im Pent. nur diejenige Festzeit, von der unmittelbar vorher die Rede war, mag es der allwöchentliche Sabbattag oder ein anderer Feiertag sein. Ausserdem hat שבת noch die Bedeutung „Woche", weil die Woche eine Zeit ist, in der mindestens eine Feier stattfindet, und daher auch eine Feier-Zeit genannt werden kann[1]). Für den Wochensabbat hingegen finden sich im Pentateuch fünf specifische Bezeichnungen: 1) יום השביעי, der siebente Tag, 2) יום השבת, der Tag der Woche, der als Feierzeit eingesetzt wurde, 3) שבת קדש, der durch seine Heiligkeit vor den andern ausgezeichnete Feiertag[2]), 4) שבת ה׳ (kommt nur im Plural vor) der Feiertag des Ewigen[3]), 5) endlich in der Rede Gottes שבתותי (ebenfalls nur im Pl. vorkommend), meine Feiertage, was soviel ist wie „die Feiertage des Ewigen". Keine dieser fünf Bezeichnungen kommt von einem andern Festtage als dem Wochensabbat vor. Dagegen wird letzterer im Pent. nirgends durch den Ausdruck השבת allein bezeichnet, ausser wenn eine der genannten fünf specifischen Benennungen desselben unmittelbar vorangegangen. Kämpf geht noch weiter und behauptet, der pentateuchische Sprachgebrauch in Bezug auf das Wort שבת herrsche noch in allen vorexilischen

---

[1]) S. oben S. 200.

[2]) Vgl. Nehemia 9, 14.

[3]) Die andern Feiertage, selbst der Versöhnungstag, werden nicht „Feiertage des Ewigen", sondern „Feiertage Israels" genannt (שבתכם, euer Feiertag, Lev. 28, 32; s. Ibn-Esra das.). Der Grund ist in Berachot 49a angegeben: ישראל דקדשינהו לזמנים etc..

Schriften, und es seien in den meisten Fällen unter שבת alle Festtage verstanden. Dem können wir jedoch nicht beipflichten; in den späteren Schriften wird vielmehr der Wochensabbat als die Feierzeit κατ' ἐξοχήν betrachtet und geradezu durch שבת allein bezeichnet, ebenso wie das grösste Freudenfest, Sukkot, schon zur Zeit Salomo's und Jerobeam's חג κατ' ἐξοχήν genannt wurde[1]). Dieser spätere Sprachgebrauch lässt sich aber im Pentateuch nicht nachweisen, und es ist demnach nur diejenige Auffassung berechtigt, welche unter ממחרת השבת in Lev. 23, 11 einen unmittelbar vorher erwähnten Pesach-Feiertag versteht. Man hat dann die Wahl zwischen dem ersten und letzten Pesachtage; aber die bereits oben S. 177 ff. angegebenen Gründe sind hinreichend, um für die traditionelle Ansicht zu entscheiden und den zweiten Pesachtag als Omertag zu bestimmen.

Nur nach dieser Ansicht findet ferner die Darbringung des Omer in einer Zeit statt, wie sie die in der Schrift begründete Bedeutung des Pesachfestes erfordert. Es muss zugegeben werden, dass das Pesachfest zwar in erster Linie ein historisches Fest ist und das Andenken an den Auszug aus Aegypten bewahren soll, dennoch aber in secundärer Beziehung als ein Fest des Beginnes der Ernte betachtet werden muss. Nur die letztere Seite wurde in Betracht gezogen bei der Anordnung, dass dieses Fest immer im Aehrenmonat gefeiert werden solle (Exod. 13, 4—5; 23,15; 34, 18; Deut. 16, 1). Diese zwiefache Bedeutung des Pesachfestes kommt in den zwei speciell für dieses Fest vorgeschriebenen Opfern zum Ausdruck: an den Auszug aus Aegypten erinnert das Pesachopfer, während der Anfang der Ernte durch das Omer gefeiert wird. Ist nun aber der der Hauptbedeutung des Pesach entsprechenden Auszugsfeier der erste Festtag gewidmet, so ist es nur billig, dass am zweiten Tage die secundäre Bedeutung des Festes zum Ausdruck komme, und dieser Tag ist dazu um so geeigneter, als an ihm nach dem pentateuchischen Gesetze die Arbeit erlaubt ist und daher die Ernte beginnen kann. Jede antitraditionelle Ansicht muss entweder die Bedeutung des Pesach als Erntefest in Abrede stellen, oder diese Bedeutung nicht in rechter Zeit zur Geltung kommen lassen, oder endlich gar das Erntefestopfer vom Beginn der Ernte trennen und schon am ersten zur Auszugsfeier bestimmten Festtage darbringen lassen. Wir sind daher auch von dieser Seite

[1]) Vgl. 1. Könige, 8, 2; 65 (der Bericht ist dort wahrscheinlich einer gleichzeitigen Quelle entnommen); c. 12, v. 32.

genöthigt, mit der Tradition für die Omerschwingung den zweiten Pesachtag zu wählen.

Auf dasselbe Resultat führt aber auch eine andere Betrachtung. Es steht fest, dass die Weihe des Erstlings-Omer mit dem Anfange der Ernte zusammenfällt und dass das an einem bestimmten Tage darzubringende Omer das zuerst Geerntete sein musste (Lev. 23, 10; 15 vgl. mit Deut. 16, 9). Andererseits aber ist nirgends im Gesetze eine Andeutung davon zu finden, dass die Ernte an einen bestimmten Tag gebunden wäre. Diese beiden Prämissen scheinen mit einander im Widerspruch zu stehen, denn darf die Ernte erst am Tage der Darbringung des Omer beginnen, so muss, wenn für letztere ein Tag festgesetzt ist, auch für den Beginn der Ernte ein Tag bestimmt gewesen sein. Dieser Widerspruch löst sich aber bei der Annahme, der für das Omer bestimmte Tag müsse in eine solche Jahreszeit fallen, in der voraussichtlich der Natur der Sache nach auch die Ernte beginnen muss. Ein solcher Tag ist aber kein anderer als der 16. Nisan. Das Pesachfest musste im Monat der Aehrenreife gefeiert werden. Es war aber jedes Mannes Pflicht zur Feier dieses Festes nach der heiligen Stadt zu wallen (Exod. 23, 17; 34, 23; Deut. 16, 16), und es hat gewiss niemand vor der Wallfahrt die Ernte begonnen; vielmehr war vorauszusetzen, dass jeder erst nach der Rückkehr aus der Stadt des Heiligthums an die Ernte ging. Nun wird Deut, 16, 7 als die Zeit dieser Rückkehr der Morgen nach dem Pesachmahle bestimmt*). Es kann dies der Morgen des 15. oder 16. Nisan sein, es hätte demnach die Ernte an einem dieser beiden Tage beginnen können. Da aber der 15. ein Festtag war, an dem keine Dienstarbeit verrichtet werden durfte, so musste nothwendig am 16. die Ernte begonnen und an diesem Tage das Omer dargebracht werden. Andernfalls würde man auch nicht begreifen, warum das Gesetz gerade beim Pesachfeste schon am andern Morgen die heilige Stadt zu verlassen gestattet. Auch die Stelle Josua 5, 11 lässt uns nur die Wahl, je nachdem man unter ממחרת השבת den 15. oder 16. Nisan versteht, die Omerschwingung auf den ersten oder zweiten Festtag zu setzen. Da man sich aber gewiss nicht entschliessen kann, der auf der Grundlage der Hitzig'schen Hypothese aufgebauten Ansicht Knobel's zu folgen, der noch, wie wir bereits (S. 186 ff.) gesehen, so viele andere Schwierigkeiten entgegenstehen,

*) S. oben S. 172 Anm.

so ist die Stelle in Josua als ein ausdrückliches Zeugnis für die tradtionelle Auffassung anzusehen.

Endlich spricht noch zu Gunsten der Tradition der Umstand, dass, wenn wir von der Auffassung Knobel's absehen — und wir sind nach dem oben Erörterten berechtigt, von ihr abzusehen — nur nach der Ansicht, die das Omer am 16. Nisan darbringen lässt, eine andere wohlbegründete jüdische Tradition zur Geltung kommt, die das Wochenfest als Fest der Gesetzgebung am Sinai betrachtet; doch hierüber weiter unten S. 224ff.

V. 12. Und am Tage, da ihr das Omer schwinget, sollt ihr ein fehlerloses einjähriges Lamm zum Ganzopfer dem Ewigen bereiten, V. 13. und sein Speiseopfer, zwei Zehntel Kernmehl, gemengt mit Oel, als Feueropfer dem Ewigen zum Wohlgeruch, und sein Gussopfer ein Viertel Hin Wein.

Die Schrift sagt nicht והקרבתם על העומר u. s. w. (wie v. 18), sondern ועשיתם ביום, weil das Omer selbst zum Theil auf den Altar kommt, also keiner andern Altargabe bedarf; dadurch ist die Identität von עומר und מנחת בכורים bewiesen, s. I. 158. Das ביום הניפכם lehrt nach Meg. 20b, dass die Omerschwingung erst am Tage stattfinden durfte, während der Schnitt in der Nacht vorher erfolgte. Das Lamm ist natürlich ausser dem Tamid und ausser dem קרבן מוסף (Num. 28, 24) darzubringen. — בן שנתו, wie 12, 6. — Merkwürdig ist, dass die מנחת נסכים zu diesem Lamme zwei Zehntel Mehl, dagegen der Wein nur einfach ein Viertel Hin beträgt, (vgl. Num. 15, 4 f.). Wie ist es mit dem Oele? Man sollte meinen, dass das Oel dem Mehle entspricht, welches damit gemengt wird. Doch die Tradition, Men. 89b, lehrt, dass das Oel auch nur einfach sein sollte. Warum aber zwei Zehntel als Mincha? Darauf antworten Knobel, Keil und Andere: Bei einem Erntefeste musste das Getreideopfer reichlicher sein als gewöhnlich. Ganz befriedigen kann diese Antwort nicht, da am Pesach blos die Gersten- und noch nicht die Weizenernte angefangen hat. Soll aber am Anfang der Ernte schon die ganze Ernte in Betracht gezogen werden, so hätten auch Oel und Wein verdoppelt werden sollen. Nehmen wir, wie bereits oben bemerkt, an, dass das Lamm nicht für das Omer (על העומר), sondern nur ביום העומר gebracht wird, so ist es wahrscheinlich, dass an diesem Tage, da der Genuss des neuen Bodenertrags beginnt, Israel mehr als sonst Gott als seinen Hirten anerkennen und das Tamid daher

verdoppeln sollte (כבשים 2). An diesem Tage aber sollten die Güter ebenfalls in reichlichstem Massstabe Gott dargereicht werden. Es wurde daher die grösstmöglichste מנחת נסכים dargebracht, nämlich die מנחת נסכים von einem Rinde (Num. 15, 9 f.). So viel beträgt aber gerade die מנחת נסכים vom Tamid und dem Omerlamm zusammengenommen. — ונסכה. Statt des pron. Suff. ו wird oft ה geschrieben (Ew. 247d, GK. 91e). Da aber sonst stets נסכו geschrieben steht, so wird in Men. 89b an das hier befindliche ungewöhnliche כתיב die Trad. angelehnt, dass auch das Oel nur ein Viertel Hin betragen soll.

V. 14. Und Brot und geröstete Aehren und frische Frucht sollt ihr nicht essen bis zu eben diesem Tage, bis ihr das Opfer eures Gottes dargebracht habt, eine ewige Satzung für eure Geschlechter in allen euren Wohnsitzen.

Ueber קלי und כרמל s. oben zu 2, 14 (I 159 f.). Nach T. Onk. und Jon. müsste כרמל mit „Graupen" übersetzt werden. Es wird hier das neue Getreide (חדש) verboten; diejenigen Specialitäten werden noch ausser לחם genannt, die im Omer repräsentirt sind. חדש ist jedoch in jeglicher Gestalt verboten, aber nur von den 5 Getreidearten, vgl. Mischna Challah I, 1.— עד עצם וגו erklären unsere Weisen für einen andern Termin als עד הביאכם וגו, so dass nach der Meinung von Rab und Samuel (Men. 68a) nach der Zerstörung des Tempels, da das Omer nicht mehr dargebracht wird, am עצם היום הזה das neue Getreide erlaubt ist. Es sind übrigens verschiedene Ansichten darüber, ob das Verbot auch für den 16. Nisan gilt (עד ועד בכלל) oder nicht (Men. 68b). Jedenfalls aber war zur Zeit des Tempels nach der Darbringung des Omer חדש erlaubt. Einfach erklärt, sagt das עד עצם היום הזה, dass das Verbot von חדש von der Darbringung des Omer unabhängig und daher zu allen Zeiten giltig ist, selbst wenn aus irgend welchem Grunde das Omer nicht dargebracht würde. Daher ist nach den meisten Ansichten das חדש-Verbot auch im Auslande und bei dem von נכרים gekauften Getreide in Geltung (נהג בח"ל ובשל נכרים), (Qidd. 37a). Vgl. מצי יהושע Ende קידושין. Durch das Omer, resp. durch עצם היום הזה, wird übrigens alle Frucht erlaubt, die bis dahin bereits im Boden Wurzel geschlagen hat (השורש), (Men. 71a).

V. 15. Und ihr sollt zählen vom Tage nach der Ruhe-Feier, vom Tage, da ihr das Omer der Schwingung dargebracht, — sieben

volle Wochen sollen es sein. — V. 16. Bis zum Tage nach der siebenten Woche sollt ihr fünfzig Tage zählen, und bringet dann ein neues Speiseopfer dem Ewigen dar.

שבע שבתות. Die Accente erklären den Satz: שבע שבתות תמימות תהיינה als eine Parenthese, שבע שב' ist also nicht Object von וספרתם. Die Schrift sagt demnach: zählet vom מחרת השבת, dem Tage der Omer-Darbringung bis zum מחרת השבת השביעית. Da aber das erste Mal unter השבת der Feiertag, das andere Mal aber die Woche verstanden wird, so wird in Parenthese hinzugefügt: „sieben volle Wochen sollen es sein", um zu zeigen, dass unter dem השבת השביעית die siebente Woche zu verstehen ist. — וספרתם לכם lehrt nach Sifra und Men. 65b שתהא ספירה לכל אחד ואחד, dass jeder Einzelne zählen soll; beim Jobel heisst es aber in der Einzahl וספרת לך (25, 8), weil dort, wie die Tos. bemerken, nur die oberste Behörde zu zählen verpflichtet ist. Auch bei זב und זבה heisst es: וספר לו, וספרה לה וגו' (15, 17; 28). Die Tos. in Kethubot 72a stellen die Frage auf, warum die זבה keine ברכה spricht, und bezweifeln in Men. l. c. auch, ob das בית דין beim Jobel die ברכה sprechen muss. Ich möchte behaupten, dass beim Jobel keine ברכה erforderlich ist. Denn der einfache Sinn des Schriftgebotes וספרתם וגו' ist nicht gerade ein mündliches Zählen, sondern ein Rechnen, gerade wie bei זב und זבה. Nur die Tradition bestimmt, dass hier beim Omer ausdrücklich mit Worten gezählt werde, was aber selbstverständlich beim Jobel nicht der Fall ist; eben deshalb ist auch für die זבה keine ברכה bestimmt worden. Das Gebot, vom Tage nach dem Pesach-Feiertage bis zum Schabuotfeste zu zählen, lehrt uns, wie Hirsch richtig bemerkt, dass die am Pesach erlangte Freiheit nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu höhern Errungenschaften sein soll. „Ich habe Israel aus Aegypten geführt", heisst es wiederholt in der Thora, „auf dass sie meine Diener werden." Diese Unterordnung unter Gott und Annahme des Dienstes Gottes geschah am Schabuot bei der Gesetzgebung am Sinai. Man solle aber „sieben שבתות zählen", das sind sieben durch den שבת geheiligte Wochen. Während die Unreinen sich in sieben Tagen zu ihrer Reinheit vorbereiten, sollten an Israel 7 Sabbate, jeder mit seinen 6 Werktagen, vorübergehen, an denen es sich zum Empfange des Gesetzes vorbereite.

Bis zum Morgen der 7. Woche sollen es 50 Tage sein. Das חמשים יום wird von Raschi als Ordnungszahl und als Apposition zu ממחרת השבת השביעית gefasst. Doch ist dies nicht nöthig, da, wie

wir bemerkt haben, die Schrift hier zunächst nicht von einer mündlichen Zählung, sondern vom Rechnen spricht und man doch bis zum Schabuot-Tag selbst, diesen mitgerechnet, 50 Tage hat. Mündlich zu zählen hat man blos 49 Tage, so lehrt die Tradition, durch die wir überhaupt erst wissen, dass wir mündlich zu zählen haben. Der Talm., Men. 66a, lehrt מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי (es ist geboten sowohl die Tage als die Wochen zu zählen), weil in der Schrift von Wochen und von Tagen die Rede ist. Allerdings ist aus der Schrift zu ersehen, dass sowohl die Anzahl der Wochen (sieben) als auch die der Tage (49) bedeutsam ist. Wenn nun die Trad. lehrt, dass wir mündlich zählen, so müssen wir beide Zahlen zur Geltung kommen lassen. — An dem 50. Tage soll eine מנחה חדשה dargebracht werden. Die zwei Brote müssen (wenigstens לבתחלה) vom neuen Getreide gebracht werden. Dies die nächste Bedeutung des חדשה. Die Tradit. lehrt aber auch, dass die שתי הלחם die erste מנחה sein sollen, die man von neuem Getreide bringt, עומר מתיר חדש במדינה ושתי הלחם במקדש (durch das Omer wird das neue Getreide zum gewöhnlichen Gebrauche, durch die 2 Brote für das Heiligthum erlaubt, Men. 68b.), und selbst מנחת קנאות, die aus Gerste besteht (Num. 5, 15), darf nicht vor den שתי הלחם vom neuen Getreide gebracht werden. Ob שתי הלחם (und עומר) vom alten Getreide בדיעבד zulässig sind, ist controvers (Men. 83b); nach Maimon. (תמידין ומוספין 8, 2) sind שתי הלחם vom Alten בדיעבד כשר (vgl. die Comm. das.).

V. 17. Aus euren Wohnsitzen sollt ihr Brote zur Schwingung bringen, zwei aus zwei Zehnteln — aus Kernmehl sollen sie sein, gesäuert sollen sie gebacken werden — als Erstlinge für den Ewigen.

מושבותיכם lehrt, dass die שתי הלחם nicht vom Auslande kommen dürfen. Man construire: תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים . . . בכורים לה'; das Andere ist eine Parenthese; so nach den Accenten. Man könnte aber auch den eingeschlossenen Satz von שני עשרונים beginnen. Vielleicht wollten aber die Accente hiermit den דרש des Sifra andeuten שתים שיהיו שוות שני עשרונים שיהיו שוות. Würde man שני עשרונים mit תהיינה verbinden, so könnte man glauben, nur beide zusammen müssen zwei Zehntel haben, es mag aber etwa Eines $^5/_4$ und das Andere $^3/_4$ עשרון betragen.— תביאו. Ueber den Punkt im א vgl. Ew. 21e und GK. 14d. — סלת תהיינה, sie müssen im Gegensatze zum Omer 1) Brot sein, Omer ist nur כרמל; 2) zwei Zehntel betragen, Omer

nur ein Zehntel; 3) Weizen sein, was bereits in Exod. 34, 22 mit בכורי קציר חטים bestimmt, hier aber auch durch סלת angedeutet ist, Omer ist Gerste; 4) חמץ תאפינה, während Omer, wie alle übrigen Speiseopfer, ungesäuert sein muss. — בכורים werden die Brote hier, in Exod. 34, 22 und in Num. 28, 26 deshalb genannt, weil sie die erste Mincha waren. Zugleich aber sagen unsere Weisen (Mischna Bikk. 1, 3) אין מביאין בכורים קודם לעצרת (man bringe keine Erstlinge vor dem Wochenfeste), da die שתי הלחם die ersten בכורים sein mussten. Nun aber heisst Omer auch בכורים, aber auch ראשית קציר, die zwei Brote heissen בכורי קציר aber auch קרבן ראשית (2, 12). Die בכורים von den Früchten werden genommen מראשית כל פרי האדמה (Deut. 26, 2); sie werden auch ראשית בכורים genannt (Exod. 23, 19); חלה und תרומה werden auch ראשית genannt (Num. 15, 20; 18, 12). Ueber die Bedeutung von ראשית und בכורים können wir nicht lange in Zweifel sein. ראשית ist das Erste; es ist entweder absolut zu nehmen, als das Allererste, oder auch relativ, als das einem Andern Vorangehende. Man darf nicht eher ernten, als bis man das Omer geerntet, daher ist das Omer ראשית קציר. Man darf nicht eher vom Brote essen, als bis man davon חלה gegeben, man gibt daher מראשית עריסותיכם. Bevor man zum eigenen Gebrauch von der Frucht nimmt, soll man Gott Erstlinge davon bringen, daher werden שתי הלחם und die Erstlingsfrüchte als ראשית erklärt. Bevor der Israelit von דגן תירוש ויצהר etwas geniesst und bevor er dem Leviten den Zehnten abgibt, soll er dem Priester seine תרומה geben, daher ist die תרומה auch ראשית (Num. 12, 12). בכורים hingegen heisst die zuerst reife Frucht, mag dies Getreide oder andere Frucht sein. Man kann בכורים bringen, die nicht ראשית sind, wenn man nämlich zuerst selbst davon gegessen hätte, ehe man Gott eine Gabe dargebracht. Es ist aber Pflicht, ראשית בכורים zu bringen. Ebenso gibt es ראשיות, die nicht בכורים sind, wie חלה und תרומה. Daraus ersehen wir aber zugleich, dass שתי הלחם und עומר beides, sowohl ראשית als auch בכורים, sind; ebenso sind die בכורים, die Erstlingsfrüchte im engeren Sinne, auch ראשית. Wenn nun die Schrift bald die eine bald die andere Bezeichnung wählt, so ist es überall dem Zusammenhange angemessen. In dem Abschnitt, wo das Opfermaterial angegeben wird, heisst das Omer בכורים (2, 11); denn eben der Umstand, dass es ein מנחת בכורים ist, bringt es mit sich, dass das Material אביב קלוי באש וגו׳ sein muss, sonst hätte man einfach Mehl gebracht. Hier bei den zwei Broten wird betont, dass sie nicht beliebige Brote, wie etwa beim לחם המנים, sondern Brote aus בכורים; dagegen wird beim Omer her-

sein

vorgehoben, dass es קציר ראשית sein soll. Wenn oben (2, 12) erlaubt wird, ein קרבן ראשית von שאור und דבש zu bringen, so wird damit gesagt, dass die Bestimmung damit zusammenhängt, das die Opfer קרבן ראשית sind. Die Menschenspeise חמץ und דבש soll nicht Gott dargebracht werden; doch wenn man Gott dadurch ehren will, dass man von der eigenen Nahrung zuerst Gott opfert, ehe man selbst davon geniesst, d. h. man will ein קרבן ראשית darbringen, dann muss man gerade die Menschenspeise dem Herrn opfern. Am Pesach, wo der Israelit selbst מצה isst, opfert man מצה; am Schabuot aber, wo die eigene Speise חמץ ist, wird auch Gott חמץ dargebracht. Ebenso werden von den süssen Feldfrüchten (דבש) die ersten Gott geopfert (vgl. I. 152).

V. 18. Und bringet dar mit dem Brote sieben fehlerlose einjährige Lämmer und einen jungen Stier und zwei Widder — sie seien Ganzopfer dem Ewigen — und ihre Speiseopfer und ihre Gussopfer, ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen. V. 19. Und bereitet einen Ziegenbock zum Sündopfer und zwei einjährige Lämmer zum Friedensopfer. V. 20. Und der Priester vollführe mit ihnen samt dem Erstlingsbrote eine Schwingung vor dem Ewigen — mit den beiden Lämmern nämlich —; heilig seien sie dem Ewigen für den Priester.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die hier gebotenen Ganzopfer und Sündopfer die allgemeinen Festopfer seien, die erst in Num. 28 behandelt werden, erklären Knobel u. A. die Worte שבעת bis לחמאת für eine spätere Interpolation, die nicht zur sogen. Grundschrift gehört. Seine Gründe sind folgende: a) will die Grundschrift hier die allgemeinen Festopfer nicht behandeln, sondern erst in Num. 28—29 ein Verzeichnis derselben geben, b) stimmt die Angabe hier mit Num. nicht überein (dort 2 Stiere und ein Widder, hier 1 Stier und zwei Widder). Knobel meint, der Ergänzer hätte diese Bestimmung in einer anderen Urkunde vorgefunden und sie wegen ihrer Abweichung von der Grundschrift auf die Begleitopfer der Brote bezogen und hier eingeschaltet*). Die Grundschr.

*) Nach Baentsch soll gar der Interpolator die vorliegende Stelle aus Num. 28, 27 hier eingeschoben und nur aus Versehen die Zahlen der Stiere und des Widders mit einander vertauscht haben. Nun kommen die 2 Stiere und 1 Widder als מוסף-Opfer in Num. 28 auch vorher beim Neumond (v. 11) und Mazzotfeste (v. 19) vor. Beim folgenden Neujahrs- und Versöhnungsfeste wird

habe ursprünglich gelautet והקריבתם על הלחם שני כבשים בני שנה לובח שלמים. Die Argumente Knobels beweisen aber keineswegs seine Behauptung, sondern nur, dass seine Voraussetzung, es seien hier allgemeine Opfer vorgeschrieben, falsch und dass vielmehr hier nur von den Begleitopfern der Brote die Rede ist. Wenn Manche die Cumulation der Begleitopfer für die Brote auffallend finden, so erinnern wir nur daran, dass diese Opfer eigentlich die Erntefestopfer und dass am Hüttenfeste, dem Feste der Einsammlung der Früchte, die Opfer noch viel reichlicher sind (Num. 29, 13).

Dass aber Knobels Ansicht falsch ist, beweisen folgende Momente: 1) Lehrt die jüd. Trad. in Sifra, Mischna Men. 4, 2—3 und ebenso Josephus (ant. 3, 10, 6), dass am Wochenfeste 3 Stiere, 3 Widder, 14 Schafe als Ganzopfer, 2 Böcke als Sündopfer und 2 Lämmer als Friedensopfer dargebracht werden (Jos. hat nur den leicht erklärlichen Irrthum 2 Widder statt 3). Die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels hat demnach nur die Opfer in Num. für allgemeine Festopfer, die in Lev. aber für Begleitopfer der Brote gehalten. 2) Wäre es auffallend, wenn nach der Grundschrift mit den zwei Broten gar kein Ganzopfer dargebracht würde, während dem Omer wenigstens ein Ganzopfer beigefügt wird (vgl. Kurtz, Altt. Opferc. 311). 3) Falls eine Urkunde beim Wochenfeste von der Grundschrift abgewichen wäre, so würden auch bei einem anderen Feste derartige Abweichungen vorgekommen sein; warum ist nun gerade bei Schabuot eine Interpolation gemacht worden? 4) Die Vorschrift קדש יהיו לה׳ לכהן in v. 20 ist offenbar ein Gegensatz zu יהיו עולה לה׳ in v. 18; letzteres kann also nicht einer späteren Interpolation angehören. 5) In v. 20 wird durch die Worte על שני כבשים genauer bestimmt, dass die Schwingung nicht auch mit den andern Opfern vorgenommen werde. Die Neuern sind demnach gezwungen, auch diese Worte als interpolirt zu betrachten. Ein Interpolator hätte sich aber mit einer Interpolation begnügt und dieselbe hinter v. 20 gesetzt. Ausserdem wäre es nicht einzusehen, warum der Interpolator, der zu den beiden Schafen der Grundschrift noch andere Begleitopfer hinzufügt, diese nicht ebenfalls mit den Broten schwingen lässt. — Es ist also klar, dass schon das ursprüngliche Gesetz alle hier vorkommenden Opfer als Zugabe zu den Broten an-

---

wieder (Num. 29, 2; 8) als מוסף-Opfer nur ein Widder neben dem einen Stier vorgeschrieben. Wie konnte also ein Interpolator zu dem Versehen kommen „ein Stier und zwei Widder" zu schreiben?! Warum sind ferner bei den anderen Festen in Lev. nicht die Festopfer aus Num. interpolirt worden?

geordnet hat, wenngleich nur die Friedensopfer in engerer Beziehung zu den Broten stehen (vgl. weiter unten). Die Vorschrift, am Wochenfeste zweierlei Opfer darzubringen, erklärt sich aus der doppelten Bedeutung dieses Festes, worüber weiter unten gesprochen wird.

Von jüdischen Erklärern sind noch folgende andere Ansichten über die Opfer des Wochenfestes zu erwähnen. Nach Ibn-Esra sollte im ersten Jahre eine kleine Aenderung vorgenommen werden. In Lev. sind die Opfer des ersten Jahres, in Num. aber die der späteren Zeit vorgeschrieben. Nach Andern (bei Ib.-E.) sei es dem Belieben des Priesters anheimgestellt, 2 Stiere und einen Widder oder einen Stier und 2 Widder darzubringen. Diese letztere Ansicht wird in Men. 45b widerlegt*). Nach R. David Pardo (Comm. zu Sifre Num. 149) und Kesef Mischne (תמידין 8, 1) wären nach der Ansicht des R. Tarfon (Men. das.) die כבשים hier dieselben, die in Num. 28, 27 geboten sind, die andern Opfer aber seien verschieden (vgl. Malbim). Es wären demnach 3 Stiere, 3 Widder und 7 Schafe darzubringen. Doch ist dies aus Men. 45b nicht zu schliessen, und es ist nicht anzunehmen, dass R. Tarfon eine Ansicht ausgesprochen habe, die der Tempelpraxis entgegen wäre. Es ist vielmehr, wie schon R. Abr. b. David (zum Sifra) erklärt, zwischen den Tannaim in dieser Beziehung gar keine Meinungsverschiedenheit. So wird auch im Sifre Num. 149 ohne jede Controverse entschieden**). — ומנחתם ונסכיהם, nach Num. 15, 4ff. — שלמים — ועשיתם. Das Sündopfer wird hier mit den שלמים zusammengestellt, weil von beiderlei Opfern die Fettstücke auf den Altar kommen und das ganze Fleisch den Priestern gehört und hochheilig ist.

---

*) Da die Ordnung in Lev. 23, 18 von der in Num. 28, 27 verschieden ist, meint der Talmud, so müssen auch die Opfer der ersteren Stelle von der der letzteren verschieden sein. In Lev. nämlich stehen die כבשים שבעת zu allererst, während in Num. die 7 Lämmer die letzte Stelle einnehmen.— Vielleicht sind in Lev. deshalb die 7 Ganzopfer-Lämmer vorangestellt, weil sie dem כבש des Omer entsprechen; dies beweist aber zugleich, dass die 7 Lämmer Begleitopfer der שתי הלחם sind.

**) Die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Tarfon und R. Aqiba in Men. 45b mag wohl darin bestehen, dass ersterer aus על הלחם שבעת כבשים folgert, dass nur die כבשים unzertrennbar mit dem לחם verbunden sind und erst im heiligen Lande, aber nicht in der Wüste dargebracht wurden. R. Aqiba meint aber, alle in Lev. 23, 18f. vorgeschriebenen Opfer werden wegen des Brotes dargebracht, so dass die betr. Vorschriften in der Wüste nicht beobachtet zu werden brauchten; nur die in Num. 28, 27 gebotenen Opfer wurden auch in der Wüste dargebracht. Dies ist die Ansicht der meisten Tannaim (s. oben S. 128).

Obgleich aber nach der Bestimmung unserer Verse alle hier vorgeschriebenen Opfer zu den zwei Broten gehören, so sind es doch nur die zwei Friedensopfer-Lämmer, von denen die Halacha, welche die Ansicht R. Aqibas recipirt (Men. 45b), behauptet, הלחם מעכב את הכבשים, die 2 Lämmer sind durch die Brote bedingt, so dass wenn kein Brot gebracht wird, auch diese Lämmer nicht geopfert werden. Umgekehrt aber אין כבשים מעכבין את הלחם, dürfen die Brote auch ohne die Lämmer dargebracht werden. Jedoch הזוקקו זה לזה מעכבין זה את זה[1]). Wenn nun לחם mit den כבשים dargebracht wird, dann ist לחם שחישת כבשים מקדשת[2]) und die כבשים sind zugleich der מחזי vom לחם (oben S. 100 Note). Wird aber לחם ohne כבשים dargebracht, dann יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה[3]). Nach Rabba indessen ist letzteres nur eine rabbinische Bestimmung, von Rechts wegen aber sind in solchem Falle die Brote ohne מתיר erlaubt (Men. 46b). Die שני כבשים sind die einzigen Gemeinde-Friedensopfer (שלמי צבור), die in der Thora vorkommen. Sie haben den Charakter von קדשי קדשים, so dass sie nur von männlichen Priestern im Tempelhofe verzehrt werden dürfen. Bei der Schwingung werden die שני כבשים (lebend) mit dem לחם verbunden; sie werden nebeneinander זה בצד זה (Men. 62a) gehalten und geschwungen (vgl. 14, 12). Daraus können wir schliessen, dass die שני כבשים in engerer Verbindung mit den Broten stehen als die anderen Opfer.— על שני כבשים, s. oben S. 221. — קדש יהיו וגו bezieht sich nach der richtigen Erklärung des R. Aqiba (Men. 45b) auf die Brote[4]). לכהן ist erklärender Beisatz zu לה'; d. h. nach Men. 45b קנאו השם ונתנו לכהן. Beweis aus Num. 5, 8.

[1]) Wenn sie einmal während eines Opferactes (während der Schlachtung der Lämmer) mit einander verbunden waren, so können auch die Brote nicht ohne die Lämmer dargebracht werden (Men. 46a).

[2]) Die Schlachtung der Lämmer bewirkt, dass auch die Brote heilig werden (vgl. Men. 47a).

[3]) Sie dürfen nicht gegessen werden, weil der מתיר fehlt; sondern es wird mit ihnen die Schwingung gemacht, darauf lässt man sie über Nacht liegen und verbrennt sie (als נותר, 8, 32), Men. 46b.

[4]) Wiewohl oben v. 17 von den Broten das Prädicat in Fem. (תאפינה, תהיינה) steht, weshalb Ben Nannos gegen R. Aqiba יהיו auf כבשים bezieht, so ist doch die Ansicht des R. Aqiba die richtige. Oben wird das Fem. gebraucht, weil חלות oder ככרות vor לחם zu ergänzen ist; hier aber ist יהיו auf בכורים zu beziehen. Dagegen würde von den כבשים nicht gesagt werden, dass sie ganz dem Priester (לכהן) gehören, da doch ein Theil davon Gott geopfert wird. Dass aber das Fleisch der כבשים ebenfalls dem Priester, nicht dem Darbringer gehört, lässt sich schon dadurch begründen, dass hier, wo es sich um ein Gemeindeopfer handelt, von einem eigentlichen Darbringer nicht die Rede sein kann.

V. 21. Und rufet aus an eben diesem Tage, — heilige Ausrufung soll euch sein, keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten, eine ewige Satzung in allen euren Wohnsitzen für eure Geschlechter.

וקראתם. Als Object ist מקרא קדש hinzuzudenken, das hier als Subject des folgenden Satzes steht. — בעצם היום הזה. Der Tag, nicht die Ernte bedingt die heilige Ausrufung. Dies sagt auch, wie Ramban zu v. 16 erklärt, das חקת עולם וגו, wie oben v. 14; vgl. weiter v. 31. Das Gebot והקרבתם אשה, das bei allen Festtagen auf die מוסף-Opfer in Num. hinweist, fehlt hier beim Wochenfeste. Denn dieses Gebot bezweckt nur darzulegen, dass der Tag auch insofern heilig ist, dass man ihn durch besondere Opfer auszeichnen müsse. Ueber die Qualität und Quantität der Opfer soll hier gar nichts gesagt werden. Da nun die Auszeichnung des Wochenfestes durch besondere Opfer bereits in vv. 17ff. vorgeschrieben ist, so kann das Gebot והקרבתם אשה wegbleiben. — Das Fest wird hier noch nicht durch einen Namen bezeichnet, da der Name שבועות erst später mit Bezug auf das Gebot in v. 15 gebraucht wird, s. oben S. 122.

Das Wochenfest als Fest der Gesetzgebung.

Die meisten jüdischen Ausleger der ältern und neuern Zeit erklären einstimmig das Wochenfest als ein Gedenkfest der sinaitischen Offenbarung, und in neuerer Zeit hat Benamozegh diese Ansicht in einer ausführlichen Erörterung (in dessen Pentateuch-Commentar bei Deuteron. 16, 9) gegen mannigfache Angriffe vertheidigt. Auch unter den neuern christlichen Theologen hat sie manche Vertreter und Vertheidiger gefunden*); doch glauben die meisten neuern nicht-jüdischen Ausleger, dass diese Ansicht nicht einmal als eine altjüdische Tradition, am allerwenigsten aber als biblisch betrachtet werden kann. Wir werden zu allererst zu beweisen suchen, dass die jüdische Tradition das Wochenfest als Erinnerungsfeier der Offenbarung am Sinai betrachtet, und dann sehen, ob diese Tradition auch sonst begründet ist.

Man behauptet allgemein, die Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest sei Philo und Josephus noch unbekannt gewesen, da sie nichts davon erwähnen. Allein aus dem Schweigen dieser Schriftsteller lässt sich kein Schluss ziehen, dass diese Bedeutung des Festes ihnen nicht bekannt gewesen; höchstens könnte

*) Diedrich in der Encyclopädie von Ersch und Gruber, Waihinger in PRE Art. Pfingsten, Creuzer, Symbolik IV, S. 748ff. u. A.

man sagen, sie haben dieselbe nicht anerkannt, weil sie sich an den Schriftbuchstaben hielten, der allerdings das Wochenfest nur als Erntefest bezeichnet, wie ja auch manche späteren Rabbinen, z. B. Abarbanel zu Lev. 23, 21 u. A., die historische Bedeutung des Wochenfestes in Abrede stellten, obgleich zu ihrer Zeit es zugestandenermassen schon zur feststehenden Tradition geworden war, dass am Tage des Wochenfestes einst die Gesetzgebung stattgefunden hatte. Aber selbst dies ist man nicht berechtigt, aus dem Stillschweigen des Philo und Josephus zu schliessen, denn diese erwähnen auch nichts von der Bedeutung des ersten Tischri als neues Jahr, während doch in der ganzen Mischna-Litteratur dieses Fest den Namen ראש השנה (Anfang des Jahres) führt[1]), in Tosefta Rosch ha-Schanah II, 13 schon von den Schulen des Schammai und Hillel Bestimmungen über den Gottesdienst am ראש השנה gegeben werden[2]) und Josephus selbst nicht nur bei Aufzählung der Feste (ant. 3, 10, 2) das Fest des ersten Tischri obenan gestellt hat, sondern sogar (ant. 1, 3, 3) ausdrücklich erklärt, dass man vor der mosaïschen Gesetzgebung das Jahr mit dem Tischri anfing und Mose auch nur in Bezug auf die Angelegenheiten des Gottesdienstes den Nisan als ersten Monat bestimmte, im Uebrigen aber den alten Brauch beibehielt[3]). So wenig man nun behaupten kann, diese Schriftsteller haben den ersten Tischri als Neujahr nicht gekannt oder nicht anerkannt, eben so wenig darf man aus ihrem Stillschweigen über den Zusammenhang des Wochenfestes mit der Gesetzgebung den Schluss ziehen, dass ihnen derselbe unbekannt gewesen oder dass sie ihn in Abrede gestellt haben. Eher könnte man im Gegentheil darin, dass Philo (II, 481) das Wochenfest die μεγίστη ἑορτή nennt, eine Andeutung erblicken, dass dieses ihm als Gesetzgebungsfest galt.

Es lässt sich aber anderweitig beweisen, dass die Ansicht von der geschichtlichen Bedeutung des Wochenfestes in der jüdischen Synagoge von jeher allgemein anerkannt war. Im babylonischen Talmud (Pesachim 68b) wird ohne Widerstreit die Mei-

---

[1]) Das hohe Alter dieses Namens für das Fest des ersten Tischri beweist schon der Umstand, dass ein ganzer über dieses Fest handelnder Traktat der Mischna ראש השנה genannt wird.

[2]) Vgl. Herxfeld, Geschichte III, S. 177.

[3]) *Μούσης δὲ τὸν νισᾶν . . . μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε . . . , Οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον τιμὰς ἦρχεν. Ἐπὶ μέντοι γε πράσεις καὶ ωνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον διεφύλαξε.*

nung ausgesprochen, man müsse am Wochenfeste mehr als an allen andern Festen sich der Freude hingeben, weil an diesem Tage die Thora gegeben worden. Die Gesetzgebung am Sinai, deren Zeit im Pentateuch nicht ganz genau bestimmt ist, wird von Mechilta zu Exod. 16, 1 und 19, 11, vom Targum Jonathan zu Exod. 19, 16 und vom Talmud Babli Aboda sara 3a auf den 6. Siwan gesetzt, und wenn auch in Joma 4b und Sabbat 86b darüber eine Meinungsverschiedenheit angetroffen wird und einige den 7. Siwan als Tag der Gesetzgebung bestimmen, so wollen diese nicht damit sagen, dass dieser Tag keine Beziehung zum Wochenfest habe; vielmehr wollen sie, dass, auf welchen Tag des Monats immer das Wochenfest auch trifft, dasselbe an die sinaïtische Gesetzgebung erinnere. Nach der Ansicht dieser Gesetzeslehrer konnte nämlich der 50. Tag nach dem Omer der 5., 6. oder 7. Tag im Siwan sein. War nun die Offenbarung am Sinai am 7. Siwan, so fiel das Wochenfest immer entweder auf den Tag der Offenbarung selbst oder wenigstens auf einen der drei festlichen Vorbereitungstage zu derselben*) (Exod. 19, 11), an denen Israel sich für den Empfang des Gesetzes würdig machte**). Dennoch aber erklärt es R. Juda in Tosefta Arachin I, 4 für ein Glück verheissendes Zeichen, wenn das Wochenfest auf den 7. Siwan als auf den Tag der grossen und einzigen Offenbarung selbst trifft; ein Beweis, dass der Zusammenhang des Wochenfestes mit der Gesetzgebung auch von denjenigen Gesetzeslehrern anerkannt wird, nach denen letztere am 7. Siwan stattgefunden hat.

Es musste aber sowohl unter den Gesetzeslehrern als auch überhaupt während der ganzen Zeit des zweiten Tempels die Meinung herrschend gewesen sein, dass Schabuot nicht blos ein Erntefest, sondern auch ein Fest von historischer Bedeutung ist. In Mischna Menachot IV, 3 stimmen alle Tannaïm darin überein, dass die Israeliten das Wochenfest bereits in der Wüste gefeiert hatten, wo es doch unmöglich ein Erntefest sein konnte. Man zweifelte auch während der Zeit des zweiten Tempels nicht daran, dass alle Feste auch von den Israeliten im Auslande zu derselben Zeit gefeiert werden müssten, in der sie in Palästina gefeiert wurden, und Tobit 2, 1 setzt voraus, dass man das Wochenfest im Exile gerade so beging, wie ehemals in der Heimat. Diese Meinungen lassen sich aber nur dann rechtfertigen, wenn man mit jedem Feste das

*) Vgl. Josephus ant. III, 5, 1—2.

**) Vgl. Hirsch's Commentar zu Lev. 23, 21.

Andenken an eine geschichtliche Thatsache verband; wäre aber das Wochenfest blos als ein Erntefest betrachtet worden, so könnte man dieses Fest doch unmöglich da im Siwan feiern, wo man entweder gar keine Ernte hielt oder wo das Getreide zu einer ganz andern Zeit reifte, als in Palästina. Wenn man nun behauptet, die Verbindung des Wochenfestes mit der sinaïtischen Offenbarung datire erst aus der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels, wo das Fest seine Bedeutung als Erntefest verloren hatte, so muss doch zugegeben werden, dass auch während des Bestandes des zweiten Tempels, ja noch früher, schon während des babylonischen Exils durch solche Rücksicht geboten war, eine geschichtliche Bedeutung für das Wochenfest in Anspruch zu nehmen. Die Ansicht, dass Schabuot ein Gesetzgebungsfest sei, muss demnach als eine altjüdische Tradition betrachtet werden, die jedenfalls älter ist, als Philo und Josephus.

Dies wird auch dadurch bestätigt, dass die für das Wochenfest vorzulesende Pericope des Pentateuchs, oder wenigstens die Haphtara aus den Propheten, von der Offenbarung handelt. Nach einer in Megilla 31a citirten Tosefta soll am Wochenfeste der Abschnitt Deut. 16, 9 ff. und als Haphtara Habakkuk 3, nach Andern die Pericope Exod. 19 und als Haphtara Ezechiel 1 vorgelesen werden. Jedenfalls wurde in der öffentlichen Vorlesung am Wochenfeste der Gesetzgebung am Sinai gedacht, denn Habakkuk 3, 3 ff. spricht nach altjüdischer Auslegung von der sinaïtischen Offenbarung. Es wurde somit in der synagogalen Vorlesung das Wochenfest als Gesetzgebungsfeier erklärt. Diese Ansicht wird auch im Hauptgebete dieses Festes, das nach Berachot 33a von der Synagoge magna verfasst wurde*), ausgesprochen. Das Fest wird darin זמן מתן תורתנו חג השבועות genannt, und es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Bezeichnung des Wochenfestes von den ersten Verfassern des Gebetes herrührt. Es kann nicht angenommen werden, dass ursprünglich im Gebete das Wochenfest anders, etwa als die Erntezeit bezeichnet war, später aber, als zu dieser Zeit mehr keine Ernte gehalten wurde, das Epitheton „Zeit der Gesetzgebung" an die Stelle der älteren Bezeichnung trat; denn erstens findet sich in der ganzen talmudischen Litteratur nicht die geringste Spur von dieser Gebetsänderung, während andere nach der Zerstörung des Tempels getroffene Einrichtungen sowie die spätern Zusätze zum Gebete getreu

*) Vgl. die Abhandlung עין תפלה von Weiss in Kobak's „Jeschurun" IV, S. 205 ff. des hebr. Theiles.

berichtet werden[1]), und zweitens würde man, falls eine Aenderung des Gebetes in dieser Beziehung für nöthig erachtet worden wäre, auch beim Hüttenfeste anstatt der Bezeichnung „Zeit unserer Freude" eine andere gesetzt haben, da Sukkot nur deshalb als Zeit der Freude betrachtet wird, weil da die Früchte eingesammelt sind[2]). Hat man aber das Hüttenfest auch später nach der Zerstörung des Tempels als „Zeit der Freude" bezeichnet, so hätte eine ähnliche Bezeichnung auch beim Wochenfeste beibehalten werden können. Die Benennung des letzteren Festes als „Zeit der Gesetzgebung" muss demnach als eine ursprüngliche, bereits von den Verfassern des Gebetes gewählte erklärt werden, und wir sehen hieraus wieder, dass die Ansicht von der historischen Bedeutung des Wochenfestes eine altjüdische Tradition ist.

Dieser Ansicht von der Bedeutung des Wochenfestes mag auch der für dasselbe gebräuchliche Name עצרת seinen Ursprung zu verdanken haben. Zur Zeit des Josephus wurde Schabuot von den Israeliten gewöhnlich „Asartha" genannt[3]), die aramäischen Targumim übersetzten בשבעתיכם (Num. 28, 26) mit בעצרתיכון und in der Mischna-Literatur hat der Name עצרת das biblische שבועות gänzlich verdrängt. Die während der Zeit des zweiten Tempels in Palästina gebräuchliche Form עצרתא, die ebenso wie die Form מסחא nur aramäisirtes Hebräisch ist, lässt vermuthen, dass der Name עצרת für Schabuot zur Zeit, als die hebräische Sprache noch lebte, aufgekommen war, denn sonst würde das Fest den Namen כנישתא, die aramäische Uebersetzung des biblischen עצרת, erhaltan haben. Jedenfalls muss diese Bezeichnung des Wochenfestes für sehr alt angesehen werden, obgleich dieselbe erst bei Josephus und in der Mischna angetroffen wird. Es fragt sich nun, aus welchem Grunde man anstatt des biblischen חג השבועות den neuen Namen עצרת gesetzt hat. Allerdings ist es unzweifelhaft, dass man das Verhältnis des Wochenfestes zum Pesach mit dem des שמיני עצרת zum Hüttenfeste verglich und dass das Wochenfest später auch עצרת של מסח genannt wurde[4]); allein dieser Umstand mag eher eine Folge als der Grund

[1]) Vgl. z. B. Mischna Sukkah III, 12; Rosch ha-Schanah IV, 1; T. B. Berachot 28b.

[2]) Vgl. Pesachim 86b.

[3]) Jos. ant. 8, 10 6: *τῇ πεντεκοστῇ, ἣν ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσι.* Die beigefügte Erklärung: *σημαίνει δὲ τοῦτο πεντεκοστήν* lässt vermuthen, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes עצרתא Josephus nicht ganz klar gewesen; s. jedoch die Bemerkung Havercamp's zur Stelle.

[4]) Pesikta de R. Kahana ביום חשמיני und Midrasch zum hohen Liede VII, 2.

davon sein, dass Schabuot עצרת hiess. Wenn die Alexandriner das biblische עצרת mit ἐξόδιον übersetzen, so ist diese Deutung nur dadurch veranlasst worden, dass im Pentateuch gerade der letzte Festtag immer so genannt wird[1]); in Wahrheit aber ist die Bedeutung dieses Wortes keineswegs „Schlussfest", und der spätere biblische Sprachgebrauch[2]) sowohl, als die anderen alten Versionen[3]) setzen es ausser allem Zweifel, dass das Wort in der Folgezeit[4]) allgemein zur Bezeichnung einer Festversammlung gebraucht wurde. Bedeutete aber der Name עצרת „Festversammlung", so konnte derselbe nicht in der Absicht für das Wochenfest gewählt worden sein, um dies als Schlussfest des Pesach zu bezeichnen; vielmehr musste im Gegentheil, nachdem das Wochenfest so benannt war, dasselbe zur Unterscheidung vom achten Tage des Hüttenfestes, dem חג של עצרת, den bestimmten Namen חג של עצרת führen[5]). Herzfeld hat daher Recht, wenn er (Gesch. III, S. 177) vermuthet, dass der Name עצרת aus der Golah stammt; doch können wir ihm nicht zugestehen, dass erst in den späteren Zeiten des zweiten Tempels diese neue Benennung von der Golah importirt wurde, ebensowenig wie, dass der Golah „das Fest wegen seines Mangels an allen auszeichnenden Ceremonien als blosse Festversammlung erschien"; ersteres nicht, weil dann der Name עצרת schwerlich den einheimischen Namen שבועות zu verdrängen vermocht hätte; letzteres ist deshalb unwahrscheinlich, weil das Wochenfest, wie wir bereits oben aus dem Talmud und Philo ersehen haben, nicht für geringer, sondern für wichtiger und heiliger als die anderen Feste gehalten wurde. Es ist vielmehr anzunehmen, der neue Name für das Wochenfest sei in den ersten Zeiten des babylonischen Exils entstanden und bei der Rückkehr nach Palästina von den Juden beibehalten worden, sowie bekanntlich die neuen Namen für die Monate

---

[1]) Lev. 23, 36; Num. 29, 35; Deut. 16, 8.

[2]) Vgl. Am. 5, 21; Joël 1, 14; Jes. 1, 13; 2 Kön. 10, 20; Jer. 9, 2 heisst עצרת einfach „Versammlung".

[3]) Vgl. Gesen. Thesaurus und Fürst, Hebr. und Chald. Handwörterbuch s. v. עצרה und עצרת.

[4]) Von der Bedeutung des Wortes im Pent. sei hier abgesehen, vgl. darüber weiter unten beim Hüttenfeste.

[5]) Demnach ist auch die Ansicht Levy's (chald. Handwörterb. v. עצרתא), dass mit dem Namen עצרת eine Opposition gegen die Boëthusäer beabsichtigt war, sehr unwahrscheinlich. Ohnedies liegt in diesem Namen keine deutliche Opposition gegen die Boëthusäer und in Menachot 65a finden wir ihn in der Rede eines Gelehrten dieser Secte.

ebenfalls aus dem Exile mitgebracht worden sind[1]). Das Fest hiess vorher שבועות, Wochen, als der Tag nach Beschluss der sieben Erntewochen, der שבועות חקות קציר (Jeremia 5, 24). Als nun die Israeliten in die Fremde kamen und keine Erntewochen mehr hatten, da war der Name שבועות weniger passend, er erweckte vielleicht Trauergedanken über den Verlust des heimathlichen Landes. Es trat daher die historische Seite des Festes jetzt um so mehr in den Vordergrund, als die agrarische jede Bedeutung verloren hatte. Das Fest erinnerte jetzt nur an den denkwürdigen Tag der Gesetzgebung, an den grossen Versammlungstag, den יום הקהל (Deut. 9, 10 10, 4; 18, 16), an dem das Volk einst einmüthig am Sinai gestanden hatte, um die Gebote seines Gottes zu vernehmen. Dieses Fest wurde daher besonders feierlich begangen; die Freiheit (Pesach) war verloren, vom Einsammeln der Früchte (Sukkot) wusste man nichts mehr, die Thora (Schabuot) war das einzige Gut, das vom alten Glanze übrig geblieben. Man versammelte sich, wie einst die Väter versammelt waren, vor Gott zur Lobpreisung, zum Gebete und zur festlichen Freude[2]), und so wurde der יום הקהל zum ausgezeichnetsten Festversammlungstage zur עצרת κατ' ἐξοχήν[3]). Dieser Name führt uns demnach auf die Vermuthung, dass man schon zur Zeit des babylonischen Exils das Wochenfest als Gesetzgebungsfest betrachtete.

Noch weiter hinauf führt eine andere Spur. 2. Chr. 15, 9 ff. wird erzählt: Der König Asa berief eine grosse Volksversammlung, um das Volk zum Abschaffen des Götzendienstes und zur Verehrung des einzigen Gottes zu bewegen. Ganz Juda und Benjamin und die anderen Israeliten, die in ihrem Gebiete wohnten, kamen nach Jerusalem im dritten Monat. Hier brachten sie viele Opfer, schlossen ein Bündnis, den Ewigen allein anzubeten und denjenigen, der dies nicht thun wird, mit dem Tode zu bestrafen, und beschworen dies mit lauter Stimme unter Lärmblasen, Trompeten- und Posaunenschall. Dass diese Versammlung im dritten Monate zur Zeit des Wochenfestes stattfand, dürfte wohl nicht bezweifelt werden. Zu diesem Feste kamen die Frommen ohnedies zum Heiligthum, und wenn in demselben Monate eine Versammlung berufen wurde, so war gewiss die Festzeit hierzu am geeignetsten. Wenn aber das ganze Volk am Wochenfeste versammelt ist, ein

[1]) Vgl. T. Jerusch. Rosch ha-Schanah I, 2.

[2]) S. Targ. Jon. zum Worte עצרת in Lev. 23, 36, Num. 29, 35 und Deut. 16, 8.

[3]) Vgl. Sforno zu Lev. 23, 36.

Bündnis eingeht, dem einzigen Gotte zu dienen, und darauf בקול גדול ובתרועה ובחצצרות ובשופרות dies beschwört, so ist das nur eine Wiederholung des bei der Gesetzgebung feierlichst versprochenen נעשה ונשמע (Exod. 24, 7). War es nun zufällig, dass das Volk gerade am Wochenfeste zum Gesetze schwur, oder war es vielmehr darauf abgesehen, dass zu der Zeit, wo einst am Sinai unter Donner und Posaunenschall das Gesetz von Gott gegeben wurde, dasselbe von Neuem unter lautem Jubel übernommen und beschworen werden sollte? Wir haben Grund, uns für letztere Annahme zu entscheiden und demnach in dieser Erzählung einen Beweis zu erblicken, dass die historische Bedeutung des Wochenfestes schon zur Zeit Asa's anerkannt war[1]).

Dürfen wir nun nach dem bisher Bemerkten für die Ansicht, dass Schabuot ein Gedenkfest der sinaïtischen Offenbarung sei, das volle Recht einer altjüdischen Tradition in Anspruch nehmen, so mag jetzt untersucht werden, ob noch sonstige Gründe zu Gunsten dieser Tradition sprechen. Betrachten wir zuerst die chronologische Bestimmung der sinaïtischen Gesetzgebung, so ist sie allerdings an der Hauptstelle (Exod. 19) etwas vage gehalten. Die Zeit der Ankunft an den Berg Sinai wird mit den Worten בחדש השלישי (v. 1) angegeben. Dass hier der dritte Neumond gemeint ist, sollte um so weniger streitig sein, als der Zusatz ביום הזה entschieden auf einen bestimmten Tag hinweist[2]). So haben auch Mechilta, Targum Jon. und der Talmud (Sabbat 86b) ausdrücklich erklärt, und fast alle Ausleger folgen ihnen[3]). Drei Tage musste das Volk sich zum Empfange des Gesetzes vorbereiten (v. 11). Die Gesetzgebung hätte demnach frühestens am dritten Siwan stattgefunden. Es ist aber unstatthaft, Alles, was in Exod. 19, 1—15 berichtet wird, als Ereignisse eines einzigen Tages zu betrachten; denn es wäre nur durch ein Wunder möglich gewesen, dass in einem Tage 1) die Israeliten von Rephidim nach der Wüste Sinai gekommen, 2) Moses den nach allen Ansichten über 6000' hohen Berg bestiegen, da eine Offenbarung empfangen, und diesen Berg wieder hinabgestiegen

---

[1]) Vgl. Waihinger in PRE XI, S. 484 und Rapoport im ha-Maggid XII, No. 43.

[2]) Vgl. Num. 9, 1; 20, 1; 1. Sam. 20, 5; 18; 24; Hos. 5, 7; Am. 8, 5; Jes. 1, 13; 14; Sach. 1, 1 und Köhlers Commentar das. Ps. 81, 4; 2. Chr. 2, 3; 8, 13; Neh. 10, 34; vgl. auch Benamozegh l. c. p. 65b. ff.

[3]) Wenn Einige diese Erklärung nicht zugeben wollen, so geschieht dies nur aus gewissem Interesse; vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. II, § 41, 6. (S. 247 f.)

sein, 3) Moses mit dem Volke Verhandlungen gepflogen und dasselbe einstimmig für die Annahme des Gesetzes sich erklärt haben, 4) Moses abermals den Berg bestiegen, die Worte des Volkes vor Gott gebracht, den Auftrag, das Volk zur Offenbarung vorzubereiten, erhalten haben, sodann noch hinabgestiegen sein sollte, um noch an demselben Tage den göttlichen Auftrag auszuführen. Dabei ist zu merken, dass nach den Berichten der Reisenden der Weg von Rephidim nach der Wüste Sinai mehrere Stunden und das Auf- und Absteigen des Berges eben so viel Zeit in Anspruch nimmt. Unsere Weisen haben daher vollkommen Recht, wenn sie die erwähnten Begebenheiten auf mehrere Tage vertheilen. Nach Mechilta und Targ. Jon. erfolgte die Ankunft in Sinai und das Aufschlagen des Lagers (vv. 1—2) am ersten Tage, die erste Rede Gottes zu Mose und die darauf folgenden Verhandlungen mit dem Volke (vv. 3—8) am zweiten Tage, die zweite Rede Gottes (v. 9) am dritten Tage, der Auftrag endlich, das Volk drei Tage vorzubereiten, (vv. 10 ff.) am vierten Tage. Die Gesetzgebung hätte demnach am 6. Siwan stattgefunden*). Es mag nun mit der Zeitbestimmung der einzelnen Begebenheiten wie immer sich verhalten, so viel scheint, wie schon Ramban zu Exod. 24, 1 gezeigt hat, aus einer anderen Schriftstelle mit Bestimmtheit hervorzugehen, dass die Promulgation der Zehngebote am 6. Siwan erfolgte. Nach dem Berichte in dem kleinen Abschnitte Exod. 24, 12—18 wird nämlich Mose unmittelbar am Tage nach der grossen Offenbarung beauftragt, auf den Berg Sinai zu steigen, um die steinernen Tafeln und die andern Gesetze zu empfangen. Mose stieg auf den Berg am siebenten Tage, kam in die Wolke, von welcher als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit der Berg bereits sechs Tage bedeckt war, und blieb auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte (Exod. 24, 12; 15—16; 18). Die in v. 16 erwähnten 6 Tage waren sehr wahrscheinlich die ersten sechs Tage des dritten Monats und ebenso der siebente Tag der siebente des Monats**). Es wäre hier demnach bestimmt

*) Andere Ansichten weichen auch nur um einen, höchstens zwei Tage ab; vgl. Benam. l. c. p. 57b.

**) So nach der, wie wir glauben, richtigen Erklärung des Ramban; vv. 15, 16, 18 sind demnach zu übersetzen: „Mose stieg auf den Berg, die Wolke aber bedeckte den Berg. — Die Herrlichkeit des Ewigen ruhte nämlich auf dem Berge Sinai und die Wolke bedeckte ihn bereits sechs Tage — und er (Gott) rief Mose am siebenten Tage aus der Wolke . . . und Mose kam in die Wolke und stieg auf den Berg u. s. w.“ Nach dieser Erklärung ist es nicht nöthig an-

angegeben, dass der Tag nach der Gesetzgebung der siebente Siwan war, das Gesetz also am sechsten des Monats promulgirt wurde.

Wird nun diese Annahme von der chronologischen Bestimmung der sinaïtischen Offenbarung als möglich zugelassen, so werden andere Gründe uns von der Nothwendigkeit derselben überzeugen. Zuvörderst ist es nicht denkbar, dass für eine so grossartige, wichtige und folgenreiche Begebenheit wie die Offenbarung am Sinai, von dem Gesetze, das hierdurch an die Menschheit gelangte, kein Gedenktag eingesetzt werden sollte. Mose hält den Tag der Gesetzgebung für so denkwürdig, dass er ihn, wie wir bereits gesehen haben, öfters unter dem besonderen Namen „יום הקהל, Tag der Versammlung" erwähnt und wiederholt ermahnt, nicht zu vergessen, stets im Herzen zu bewahren, den Kindern und Kindeskindern darzustellen „den Tag, an dem du vor dem Ewigen deinem Gotte am Horeb gestanden hast" (Deut. 4, 9—10). Dichter und Propheten gedenken stets mit Begeisterung dieses grossen und einzigen Ereignisses. „Ewiger," singt Deborah, „als du von Seïr auszogest, vom Gefilde Edom einherschrittest, da bebte die Erde, troffen die Himmel, auch die Wolken troffen Wasser, Berge zerflossen vor dem Ewigen, dort der Sinai vor dem Ewigen, Israels Gotte." (Richter 5, 4—5). Mit ähnlichen glühenden Farben schildern der letzte Segen Mose's (Deut. 32, 2), der Sänger des 68. Psalms (v. 8—9), der Prophet Habakkuk (3, 3) und Andere die erhabenen und wunderbaren Erscheinungen am Sinai. Diese von der Gesamtheit des Volkes wahrgenommenen Erscheinungen bilden den Grund zu den wichtigsten Glaubenslehren Israels. Am Sinai wurde Israel überzeugt, „dass der Ewige allein Gott ist und keiner ausser ihm" (Deut. 4, 35), dass dieser Gott durch kein Bild dargestellt werden kann (4, 15 ff.), dass er, „der so hoch thronet," sich herablässt, dem Menschen seinen Willen kund zu thun (4, 33; 36) und dass Mose der grösste Prophet ist, den Gott zur Uebermittelung seines Gesetzes an Israel auserkoren (Exod. 19, 9). Ist es nun möglich, muss jeder fragen, dass einem so grossen Ereignisse, das den Edelsten der Nation zu jeder Zeit vor der Seele schwebte, an welches

---

zunehmen, Mose habe unthätig vor dem Berge sechs Tage gewartet, bis ihn Gott gerufen; vielmehr ist er erst am siebenten Tage auf den Berg gestiegen und sogleich gerufen worden, wie in Exod. 19, 3. Eine sehr alte jüdische Tradition, der Niemand zu widerstreiten wagt, berichtet ebenfalls, dass Mose am 7. Siwan auf den Sinai gestiegen, um die Bundestafeln zu empfangen. (Mischna Taanit IV 6, s. Jerusch. das. und Babli 28 b., und ferner Babli Joma 4 b.)

man nach dem Befehle des Gesetzes ebenso wie an den Auszug aus Aegypten sich stets erinnern sollte, das zur Begründung und Beherzigung der höchsten Glaubenslehren vom Gesetzgeber selbst wiederholt dargestellt wird, — dass diesem Ereignisse gar kein Denkmal in Israel gestiftet worden wäre?

Wäre dies nun schon an und für sich auffallend, so würde noch räthselhafter erscheinen der Umstand, dass nach dem Gesetze jedes Jahr um dieselbe Zeit, in der einst die sinaïtische Offenbarung stattgefunden, ein Fest gefeiert werden, dieses Fest aber blos dem Schlusse der Ernte gelten, nicht aber auch daran erinnern sollte, dass zu dieser Zeit das Volk von seinem Gotte das Gesetz empfangen, das allein sein wahres Leben und seine Unsterblichkeit begründet hat (Deut. 32, 47). Hierauf kann man nicht erwidern, dass das Wochenfest um einen oder zwei Tage früher oder später eintrifft, als der Tag der Gesetzgebung, denn dies selbst wäre noch auffallender, wenn das Fest dem Offenbarungstage so nahe gerückt und nicht auf einen solchen Tag gesetzt worden wäre, dass es zugleich das Andenken an die Gesetzgebung, bewahrte, als wäre es von der Thora darauf abgesehen, dass die am „Tage der Versammlung" wahrgenommenen Erscheinungen für geringfügig gehalten werden und so bald wie möglich der Vergessenheit anheimfallen. Das israelitische Volk sollte jedes Jahr sich sagen müssen: Heute ist uns die zum ewigen Heile führende Lehre zu Theil geworden, an diesem Tage gehen wir gleichgiltig vorüber; morgen oder übermorgen, wenn wir den Ertrag des Feldes, unser Brod für dieses Jahr, in Sicherheit gebracht haben, da werden wir einen heiligen Festtag feiern! Dies ist unmöglich, das göttliche Gesetz kann keine Anordnung getroffen haben, die auf solche Gedanken führen muss*); vielmehr hat die Thora den dem Volke damals bekannten denkwürdigen Tag der Gesetzgebung zu einem alljährlichen Feste bestimmt, das zugleich ein Erntedankfest sein sollte. Die Ernte dauerte nicht immer gerade sieben Wochen, man konnte auch schon vor dieser Zeit die Ernte beschlossen haben; das Erntefest jedoch sollte erst am Tage des Thora-Empfanges gefeiert werden, auf dass Israel stets dessen bewusst werde, dass es nur zusammen mit der Thora sein Brod von Gott erhalte, dass seine materielle Wohlfahrt von der Annahme des Gottesgesetzes bedingt sei.

---

*) Vgl. Benam. l. c. p. 58 ff.

Erfordert einerseits ein Ereignis, wie die Offenbarung am Sinai, dass für dasselbe ein Gedenkfest eingesetzt werde, so verlangt anderseits auch das Wochenfest, dass ihm nach Analogie mit dem Pesach- und Hüttenfeste ein historisches Ereignis entspreche. Exod. 23, 15—16 und 34, 18; 22 werden die drei jährlichen Wallfahrtsfeste nach ihren agrarischen Beziehungen erwähnt: das Pesachfest wird auf den Monat der ersten Fruchtreife gesetzt und somit als Ernteanfangsfest bezeichnet, am Wochenfest soll der Beschluss der Ernte und am Hüttenfest die Vollendung der Obst- und Weinlese gefeiert werden. Nun aber haben das Pesach- und Hüttenfest neben der Naturseite auch eine geschichtliche Beziehung, ersteres erinnert an den Auszug aus Aegypten und letzteres an die göttliche Fürsorge für sein Volk in der Wüste (Lev. 23, 43); es wird daher sehr wahrscheinlich auch das Wochenfest eine historische Bedeutung haben. Diese aber könnte keine andere sein, als die Erinnerung an die sinaïtische Gesetzgebung.*) Während jedoch den historischen Thatsachen, denen die Feier des Pesach und Sukkot gilt, besondere am Feste zu beobachtende Ceremonien entsprechen (das Pesachlamm der Verschonung der Erstgeburt, die Mazza der Eile beim Auszuge, das Hüttenwohnen dem göttlichen Schutze in der Wüste), wurde beim Wochenfeste keine symbolische Handlung befohlen, die an die Erscheinungen am Sinai erinnern soll. Dies hat seinen guten Grund. Die Thatsache der Offenbarung sollte durch kein Symbol dargestellt werden; vielmehr sollte Israel es stets beherzigen, „dass es nicht irgend eine Gestalt sah am Tage, da Gott mit ihm aus dem Feuer sprach" (Deut. 4, 15), damit es nicht in den Wahn verfalle, seinen Gott durch ein Bild darstellen zu wollen. Gedenken soll man der grossen Erscheinungen und am Tage der Gesetzgebung das Erntedankfest feiern, um dadurch, dass man die Erstlinge in Gottes Heiligthum bringt, dem Einig-Einzigen als Herrn und Gebieter zu huldigen, sich seinem Dienste zu unterwerfen und so gewissermassen das Versprechen: נעשה ונשמע (Exod. 24, 7) zu wiederholen.

Hiermit haben wir auch schon einen Schritt gethan zur Begegnung des gewichtigsten Einwurfes, den man gegen die Ansicht von der Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest gemacht hat, warum nämlich die Schrift nicht die geringste Andeutung hiervon gibt, während doch beim Pesach und Sukkot die historischen

*) Vgl. Diedrich in der Halle'schen Encycl. sec. III, Bd. 20, S. 419, Waihinger in PRE. l. c. Benam. l. c. p. 59b.

Momente ausdrücklich angegeben werden. Genau genommen, wird eigentlich bei keinem Feste, Pesach ausgenommen, die Bedeutung direkt bestimmt, weder die historische noch irgend eine andere Bedeutung. Man schliesst nur entweder aus dem Namen, oder aus der Zeit eines Festes, oder aus den für dasselbe gebotenen und in der Thora erklärten symbolischen Handlungen, oder endlich aus sonstigen in der Schrift enthaltenen indirekten Andeutungen auf die Bedeutung des Festes. So z. B. liegen in den Namen יום הכפורים, חג הקציר, חג האסיף die Bedeutung des Versöhnungstages und die agrarische Bedeutung des Wochen- und Hüttenfestes; sagt uns die Zeitbestimmung, Pesach im Aehrenmonat zu feiern, dass dieses Fest auch dem Ernteanfang gilt, ebenso lehrt die in Lev. 23, 43 gegebene Erklärung des Gebotes, in Hütten zu wohnen, dass das Hüttenfest auch eine geschichtliche Bedeutung hat, sowie die mehrfachen in der Thora befindlichen Andeutungen, dass in gewisser Beziehung das Jahr mit dem Tischri beginnt, uns die Bedeutung des Blasefestes als Neujahr enthüllen[1]). Blos vom Pesach ist die historische Bedeutung in Exod. 12, 14 (und sonst) direkt angegeben mit den Worten: Dieser Tag (des Auszuges aus Aegypten) soll euch zum Andenken sein und feiert ihn als Fest dem Ewigen. Dies erklärt sich leicht daraus, dass der Auszug aus Aegypten der Thora besonders wichtig ist und auch sehr oft als Thatsache erwähnt wird, die Israel zur Erfüllung der göttlichen Gebote bewegen soll[2]). Es darf daher nicht auffallen, dass die Schrift von der Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgbungsfest nichts Betimmtes angibt. Der Name ist dem Feste nach der „Ernte" oder den „Erntewochen" gegeben worden[3]), um das eine Moment desselben zu bestimmen, und aus dem oben angegebenen Grunde ist keine besondere symbolische Handlung zur Erinnerung an die Offenbarung für das Wochenfest angeordnet worden. Es sagt uns aber, wie bereits oben erörtert, zunächst die für das Wochenfest bestimmte Zeit, die mit der Zeit der Gesetzgebung zusammenfällt, dass jenes Fest mit dieser historischen Thatsache in Verbindung steht. Sodann aber ist diese Lehre, wie so viele andere, uns durch die Tradition bekannt, und wir dürften

[1]) Vgl. Bachmann l. c. S. 22 ff.

[2]) Vgl. z. B. Lev. 11, 45; 25, 38; Num. 15, 41; Deut. 5, 15; 15, 15; 16, 12.

[3]) Vielleicht aber liegt in dem Namen שבועות, der allerdings an die Erntewochen, aber doch an die gezählten Erntewochen erinnert, auch eine Andeutung, dass dieses Fest das Ziel bezeichnet, zu dem man sich sieben Wochen vorbereitet hat, dass der Gewinn der materiellen Güter nur als Mittel zur Erfüllung des Gesetzes betrachtet wird, vgl. Hirsch zu Lev. 23, 15.

daran nicht zweifeln, wenn auch sonst keine Gründe dafür sprächen. Ist doch, um nur ein Beispiel anzuführen, in der Thora auch nirgends angeordnet, dass in manchen Jahren ein Schaltmonat einzusetzen sei, und doch zweifeln viele Archäologen und Chronologen gar nicht daran, dass die Hebräer das Schaltjahr hatten. Wer an die mündliche Lehre (תורה שבעל פה) glaubt, wird es nicht im Geringsten auffallend finden, wenn er in der schriftlichen Thora eine Lücke findet, welche durch die Tradition ausgefüllt wird; dagegen müssen diejenigen, welche die jüdischen Traditionen nicht anerkennen, consequentermassen mit den Kritikern Hand in Hand gehen, welche aus der Lückenhaftigkeit der Gesetze den Schluss ziehen, dass das Gesetzbuch nicht vor, sondern neben der Praxis entstanden oder aus dieser hervorgegangen ist*).

Für die Annahme, dass das Wochenfest eine Feier der sinaïtischen Offenbarung ist, spricht aber noch ein Umstand, der uns zugleich den Grund angibt, warum die Schrift diese Bedeutung nicht besonders hervorhebt. Es ist sowohl von der jüdischen Tradition, als auch von den bedeutendsten Archäologen und Exegeten anerkannt, dass Schabuot nur als Schlussfest zum Pesach zu betrachten ist**). In derselben Weise aber war auch die Gesetzgebung am Sinai nur die Vollendung der Befreiung aus Aegypten, das וגאלתי אתכם (Exod. 6, 6) nur Mittel und Anfang zum ולקחתי אתכם (v. 7). Gleich am Anfang der Sendung spricht Gott zu Mose: „Wenn du das Volk aus Aegypten geführt haben wirst, werdet ihr Gott an diesem Berge (Horeb) dienen" (Exod. 3, 12). Mose spricht immer im Namen Gottes zu Pharao: „Entlasse mein Volk, dass es mir diene, oder ein Fest feiere in der Wüste" (Exod, 5, 1; 7, 16 u. a.); das bevorstehende Fest und der Gottesdienst werden von Mose „ein Fest des Ewigen (חג ה')" genannt (Exod. 10, 9). Mose sowohl als die Israeliten hegten die Erwartung, dieser Gottesdienst werde darin bestehen, dass sie viele Hekatomben darzubringen haben werden. Als Pharao das Vieh der Israeliten zurückbehalten wollte, sprach Mose: „Auch du wirst uns geben müssen Schlacht- und Brandopfer, denn wir wissen nicht, womit wir dem Ewigen dienen werden, bis wir dorthin kommen" (Exod. 10, 25—26).

*) Vgl. Merx in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1863 S. 177 und in der prot. Kirchenzeit. 1865 No. 17.

**) Vgl. Midrasch zum Hoheliede VII, 2; Ewald Alterth. 2. Ausg. S. 399 ff.; Keil, Commentar zu Lev. 24, 15 ff., Dillmann in Schenkels Bibellex. Art. Pfingsten u. A.

Als Israel jedoch an den Berg kam der zu diesem Gottesdienste bestimmt war, wurde von ihm gar kein Opfer gefordert, sondern nur, dass es der Stimme Gottes gehorche und dessen Bund bewahre (Exod. 19, 5)*). Somit verrichtete Israel seinen Gottesdienst und feierte „das Fest des Ewigen" dadurch, dass es am Berge Sinai stand und das Gesetz empfing. Der Auszug aus Aegypten bildet also mit dem Gottesdienste am Sinai ein zusammenhängendes Ereignis, die physische und geistige Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei. Sowie nun, was die Naturseite der Feste betrifft, am Pesach der Anfang der Ernte und am Wochenfeste der Schluss derselben gefeiert wurde, so muss auch in geschichtlicher Beziehung Schabuot als Schlussfest des Pesach betrachtet werden, und wenn Pesach als ein Erinnerungsfest des Anfangs der Erlösung aus Aegypten von der Schrift bezeichnet wird, so wird selbstverständlich sein Schlussfest der Vollendung der Befreiung, der sinaïtischen Gesetzgebung, als Gedächtnistag gewidmet sein. Nachdem nun die Thora durch das Gebot des Zählens vom Pesach bis Schabuot den Zusammenhang beider Feste gezeigt**), ferner den Gottesdienst am Sinai wiederholt als Zweck der Befreiung aus Aegypten angegeben und endlich die Zeit des Wochenfestes derart bestimmt hat, dass sie mit der Zeit der Gesetzgebung zusammentrifft, so ist damit in unzweideutiger Weise das Wochenfest als Schlussfest der Befreiung aus Aegypten, als Fest der sinaïtischen Offenbarung bezeichnet worden.

---

*) Dieser Thatsache erwähnt auch der Prophet Jeremia (7, 22—23), um darzuthun, dass Gott an Gehorsam mehr Gefallen hat, als an Opfern. „Ich habe" heisst es dort, „nicht gesprochen mit euren Vätern und ihnen nicht befohlen zur Zeit, da ich sie aus Aegypten geführt hatte, wegen עולה und זבח (obgleich sie sich mit עולות und זבחים reichlich vorgesehen hatten), sondern dies habe ich ihnen befohlen: „Gehorchet meiner Stimme, und ich werde euch zum Gotte und ihr mir zum Volke sein". Jeremia spricht also nur von dem ersten Befehle Gottes am Sinai, und er bezeichnet die Zeit dieses Befehles als die Zeit des Auszuges aus Aegypten, weil damals der von Gott für die Zeit des Auszuges befohlene Gottesdienst abgehalten wurde. Hiernach ist der aus dieser Stelle vielfach gezogene Schluss, dass Jeremia die Opferthora nicht gekannt oder nicht anerkannt habe, ganz unberechtigt, s. I 265 f.

**) Es wird vom Tage der Freiheit und des selbständigen nationalen Wohlstandes zu zählen geboten, und damit werden diese Errungenschaften nicht als das Ziel, sondern nur erst als ein Anfang der nationalen Bestrebungen beherzigen gelehrt . . . . Die Errungenschaft, zu welcher die Zählung als zum Ziel hinführt, ist keine andere, als das göttliche Gesetz. (Hirsch).

In dieser Ansicht werden wir noch bestärkt, wenn wir bedenken, dass die Zählung der sieben Wochen bis zum Wochenfeste als dem 50. Tage, wie bereits oben S. 201 bemerkt worden, der Zählung der sieben Jahrwochen bis zum 50. Jahre, dem Jobel, vollkommen entspricht. Dies zeigt uns, dass das Wochenfest mit dem Jobeljahre in naher Beziehung steht, was allerdings der Fall ist, wenn wir ersteres als Fest der sinaïtischen Gesetzgebung betrachten. Bei dieser erklärte sich Israel als Diener Gottes, es erfüllte den Befehl Gottes an Mose: „Wenn du das Volk aus Aegypten geführt haben wirst, sollt ihr Gott an diesem Berge dienen". Deshalb aber, weil jeder Israelit ein Diener Gottes ist, darf er nicht als ewiger Sklave verkauft werden. Jeder israelitische Knecht muss im Jobel freigelassen werden, „denn mir sind die Kinder Israel Diener, die ich aus Aegypten geführt habe" (Lev. 25, 42; 55). Sowie nun Israel am Wochenfeste die in Aegypten vorlorene Freiheit dadurch wieder erlangt hatte, dass es in den Dienst Gottes trat, so soll auch jeder Israelit vermöge dieses seines Verhältnisses zu Gott im 50. Jahre seine verlorene oder veräusserte Freiheit von Neuem als Geschenk erhalten. Auch als Naturfest ist das Wochenfest mit dem Jobel verwandt, denn wenn man die Erstlinge des Bodenertrages dem Ewigen weiht, so erklärt man den Boden als Eigenthum Gottes, ebenso wie man durch die Zurückgabe der Grundstücke im Jobel Gott als Herrn des Landes, sich selbst aber nur als Fremdling und Beisassen erklärt. (Lev. 25, 23).

Nur dann, wenn man das Wochenfest nicht nur als Erntefest, sondern auch als Gesetzgebungsfest betrachtet, wird man es nicht auffallend finden, dass die Schrift für dasselbe zweierlei Opfer vorschreibt. In Lev. 23 nämlich werden für das Wochenfest sowohl als auch für das Pesachfest diejenigen Opfer angeordnet, die auf die Ernte Bezug haben. Diese sind selbstverständlich am Wochenfeste, als dem Beschlussfeste der Ernte, viel reichlicher darzubringen, als am zweiten Pesachtage, der Zeit des Anfangs der Ernte. In Num. 28 dagegen sind für Pesach und Wochenfest gleiche Opfer vorgeschrieben. Diese Opfer werden an den Festen deren historischer Bedeutung wegen dargebracht, am Pesach als der Zeit der Befreiung aus Aegypten und am Schabuot als der Zeit der Gesetzgebung am Sinai, der Vollendung der Befreiung. Diese beiden historischen Ereignisse werden von der Thora durch ein Fest und sein Schlussfest verewigt, die in dieser Beziehung einander gleichgestellt und durch gleiche Opfer ausgezeichnet sein sollen. (s. oben S. 221 f.).

Nach allem bisher Bemerkten, dürfte man wenigstens es für sehr wahrscheinlich erklären, dass das Wochenfest vom Gesetze auch als Gedächtnisfeier der Gesetzgebung am Sinai angeordnet wurde. Es lässt sich aber die Ansicht von der historischen Bedeutung des Wochenfestes nur dann behaupten, wenn die Zeit des letzteren mit der Zeit der sinaïtischen Offenbarung zusammentrifft. Wir haben oben S. 231 ff. gesehen, dass nach der traditonellen Ansicht über die Zeit der Omer-Schwingung die chronologischen Bestimmungen in Exod. 19 und 24 dieser durch so viele Gründe gebotenen Annahme keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Dagegen aber können, (Knobel ausgenommen) diejenigen, die in Bezug auf die Zeit der Omer-Schwingung mit der Tradition nicht übereinstimmen, in keinem Falle zugeben, dass Schabuot ein Gedächtnisfest der Gesetzgebung sei, weil die chronologischen Bestimmungen nicht zutreffen. Da wir nun von Knobels Meinung absehen zu dürfen glauben, so werden alle Gründe, die für die historische Bedeutung des Wochenfestes sprechen, zugleich für die Richtigkeit der traditionellen Auffassung des ממחרת השבת Zeugnis ablegen. Merkwürdigerweise nennen die Qaräer in ihrem Gebete das Wochenfest זמן מתן תורתנו, obgleich nach ihrer Ansicht die Zeit des Festes nicht fixirt ist und nur selten mit der Zeit der Gesetzgebung zusammentrifft. Diesen Widerspruch mit sich selbst vermögen sie nur durch leere Ausflüchte zu verhüllen*).

δ) Nachtrag zum Erntefest-Gesetz.

V. 22. Und wenn ihr die Ernte eures Landes erntet, so sollst du den Rand deines Feldes nicht vollends abmähen bei deinem Ernten, und du sollst von deiner Ernte keine Nachlese halten, dem Armen und dem Fremdling sollst du sie überlassen; ich bin der Ewige euer Gott.

Ohne Zweifel steht diese Vorschrift im engen Zusammenhange mit dem ersten Gebote unseres Abschnittes über das Omeropfer. Letzteres Gebot betrifft das zuerst Geerntete; der Schluss des Abschnittes verfügt über das Letzte der Ernte. Das Erste soll Gott geweiht werden; vom Uebrigen soll nicht alles bis auf den letzten Halm vom Eigenthümer eingeheimst, sondern der Rand des Feldes und die Nachlese sollen den Armen überlassen werden. Die An-

*) Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 9.

erkennung Gottes als den Herrn des Bodens, die durch die Weihung der ראשית הקציר zum Ausdruck kommt, hat die Gabe von פאה und לקט an die Armen zur Consequenz. „Ich bin der Ewige euer Gott", schliesst die Vorschrift; „des Reichen und des Armen Gott bin ich, dem ihr ja gemeinsam das Erste eurer Ernte dargebracht habt". So erklärt es sich, dass, trotzdem diese Vorschrift bereits oben 19, 9—10 (die Erkl. vgl. das.) vorgetragen ist, hier eine Wiederholung derselben angemessen erschien. Anstatt des obigen לקצור heisst es hier בקצרך, und auch diese Variante hat ihren guten Grund. Es könnte nämlich die Zusammenstellung der ראשית mit der פאה die irrthümliche Meinung hervorrufen, dass ebenso, wie ganz Israel eine ראשית Gott darbringt, auch das ganze Volk eine פאה den Armen geben solle, indem etwa der Staat von den Ländereien in der Nähe des Heiligthums den letzten Theil der Ernte für die Armen ankauft. Daher betont die Schrift, dass, im Gegensatze zu dem oben vorgeschriebenen „Erstling eurer Ernte (קצירכם)", hier „bei deinem Ernten (בקצרך)", bei der Ernte jedes Einzelnen für die Armen gesorgt werden müsse. Es ist also vollständig unberechtigt, mit Knobel und Andern unsern Vers für eine spätere Interpolation zu erklären oder in dem Ausdruck בקצרך eine spätere Schreibart zu erblicken. Die oben S. 130 dargelegte Eintheilung des Festabschnittes in zwei gleich grosse Hälften, deren jede bedeutungsvoll mit אני ה' אלהיכם schliesst, beweist zur Genüge die ursprüngliche Zugehörigkeit unseres Verses zu diesem Festgesetze.

ε) Das Neujahrsfest.

V. 23. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt. V. 24. Sprich zu den Kindern Israel, wie folgt: Im siebenten Monat, am ersten des Monats sei euch ein Tag der Ruhe, der Erinnerung durch Posaunenschall, der heiligen Ausrufung. V. 25. Keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten, und bringet ein Feueropfer dem Ewigen dar.

Wir bemerken schon hier, dass, während jedes Fest mit דבר אל בני ישראל eingeleitet wird, diese Worte bei dem auf Neujahr folgenden Feste, dem Versöhnungstage, fehlen. Es sollten sonach die Gesetze über Neujahr und Versöhnungstag dem Volke in einer Rede mitgetheilt werden, obgleich sie Gott dem Mose in zwei Reden offenbarte. Dadurch werden uns Neujahr und Versöhnungs-

tag zwar als zwei gesetzlich verschiedene, doch der Idee und Bedeutung nach zusammenhängende Feste dargestellt. Wir haben demnach, um die Bedeutung des Neujahrsfestes, sowie der an demselben gebotenen תרועה zu finden, uns zuerst über den Versöhnungstag zu unterrichten, was aber erst später geschehen kann. Hier haben wir zuvörderst den von uns nach dem Vorgange unserer Weisen für dieses Fest gebrauchten Namen Neujahr (ראש השנה) zu rechtfertigen. Die heilige Schrift hat für unsern Rosch ha-Schanah nur die Bezeichnung Sichron Teruah (Erinnerung durch Posaunenschall) und Jom Teruah (Tag des Posaunenschalls). Erst unsere Weisen haben in der Mischna allerorts den Namen Rosch ha-Schanah gebraucht und blos in den Gebeten den Namen der Schrift „Jom ha-Sikkaron, Jom Teruah" beibehalten. Es gibt zwar nach der Mischna (Rosch ha-Schanah 1, 1) ausser dem ersten Tischri noch andere Tage, die in gewissen Beziehungen als Jahresanfänge (Rosch ha-Schanah) zu betrachten sind; dennoch aber wurde von jeher der „Tag des Posaunenschalls" als der Neujahrstag, der Rosch ha-Schanah, κατ' ἐξοχήν bezeichnet und hat man für die meisten Vorkommnisse des bürgerlichen Lebens den Beginn des Jahres vom ersten Tischri an gerechnet. Diesen „Jahresanfang" haben nicht etwa erst die spätern Weisen der Mischna nach eigenem Gutdünken festgesetzt; er ist vielmehr ebenso, wie die Einsetzung eines Schaltjahres und die Bestimmung der Monatsanfänge nach dem Sichtbarwerden des Neumondes, in einer traditionellen Lehre begründet, die mit der schriftlichen Thora von gleichem Alter und gleicher Berechtigung ist. Auf Grund dieser Tradition, welche den ersten des siebenten Monats zum Jahresanfang bestimmte, hat die heilige Schrift diesen Tag für einen Feiertag erklärt, an dem der Schofar-Ton erschallen soll, und hielt es nicht für nöthig ausdrücklich anzugeben, das Blasefest sei zugleich ein Neujahrsfest.

Die Angabe der Bedeutung des ersten Tischri als neues Jahr war aber auch schon aus dem Grunde nicht nothwendig, weil die Israeliten schon vor der Gesetzgebung seit uralten Zeiten mit diesem Monate das Jahr anfingen; die nähere Bestimmung aber, inwiefern der vorgesetzliche von Alters her gebräuchliche Jahresanfang massgebend sein sollte, wurde der Tradition überlassen, welche auch alle andern Gesetze näher bestimmte. Targum Jonathan zu 1. Kön. 8, 2 lehrt ausdrücklich, dass die Alten den jetzigen siebenten Monat den ersten genannt hatten. Unsere Weisen haben die Ansicht recipirt, dass vor der Gesetzgebung der Tischri der

erste Monat war und dass demnach das Jahr des Mabbul mit diesem Monat anfängt, die Sintflut also nach Gen. 7, 11 am 17. Marcheschwan begann. So schreibt auch Josephus (ant. 1, 3, 3), dass der Monat, in welchem die Sintflut eintraf, Marsonan (Marcheschwan) hiess. Ferner bemerkt er, Moses habe zwar in Bezug auf gottesdienstliche Angelegenheiten den Nisan, als den Monat der Befreiung, zum Anfang des Jahres genommen, habe aber in andern Beziehungen die alte Ordnung (nämlich dass das Jahr mit Tischri anfange) beibehalten lassen*). Dafür, dass die Sintflut im Marcheschwan begann, spricht auch der Umstand, dass dieser Monat gewöhnlich die Zeit des Frühregens ist und deshalb auch 1. Kön. 6, 38 Jerach Bul, d. i. Regenmonat, genannt wird. Zu letzterer Stelle bemerken auch unsere Weisen (s. Jalkut), der Name Bul erinnere an Mabbul. Gott hatte den Mabbul, die alles vernichtende Flut, gerade zu der Zeit eintreten lassen, in der er sonst den Regen des Segens vom Himmel herabsendet. Wenn ferner Gott zu Mose (Exod. 12, 2) sagt: „Dieser Monat (der Monat des Auszuges aus Aegypten) sei euch der Anfang der Monate", so ist daraus mit Sicherheit zu schliessen, dass nach der bisherigen Jahresrechnung ein anderer Monat als der erste gegolten hatte. Darauf weisen auch Stellen wie Exod. 16, 1 und 19, 1 hin, wo der Ausdruck „der zweite (dritte) Monat" durch den Beisatz „seit dem Auszuge aus Aegypten" näher bestimmt werden muss, weil bisher in der Gen. unter dem zweiten Monat der Marcheschwan verstanden wurde. Ist es aber entschieden, dass bereits in alter Zeit vor der Gesetzgebung der erste Tischri Rosch ha-Schanah war, so begreift man leicht, wie die Thora dies im Festgesetz-Abschnitte als bekannt voraussetzt und nicht angibt, da ja nur in gewissen von der Tradition näher bestimmten Beziehungen der Monat des Auszuges aus Aegypten zum ersten der Monate erklärt, im Uebrigen aber der alte Brauch nicht aufgehoben wurde.

In dem Abschnitte Lev. 23, der zum erstenmal einen vollständigen Festkalender aufstellt, wird daher bei jedem Feste, mit Ausnahme des Neujahrs, zuerst die Charakteristik des Festes angegeben, was das Fest ist. Der charakteristische Name des Festes (Chag ha-Mazzot, Jom ha-Kippurim, Chag ha-Sukkot), der entweder bereits an andern Stellen des Pentateuchs seine Erklärung gefunden hat oder sie, wie beim Sukkot, in diesem Capitel selbst findet, wird

*) Vgl. oben S. 225.

an die Spitze gestellt, dem dann die besondern Vorschriften für das Fest (heilige Ausrufung soll euch sein, bringet ein Feueropfer dar etc.) folgen. Beim Schabuotfeste findet in dieser Beziehung nur eine scheinbare Ausnahme statt; in Wirklichkeit aber ist durch das Gebot des Zählens vom Pesach bis Schabuot der Charakter des letzteren Festes hinreichend bezeichnet, als Schlussfest des Befreiungsfestes, als Fest der Gesetzgebung am Sinai, die den Schluss und die Vollendung der Befreiung aus Aegypten bildet. Nur beim Feste des ersten Tischri fehlt jede charakteristische Bezeichnung; das Gesetz beginnt gleich mit den Vorschriften für das Fest: „Am ersten des siebenten Monats soll euch eine Ruhe sein, eine Erinnerung durch Posaunenschall, eine heilige Ausrufung etc." Hieraus geht zur Klarheit hervor, dass die Schrift die Bedeutung dieses Festes als altherkömmliches Neujahr als bekannt voraussetzt und deshalb ohne jede Einleitung die Vorschriften ertheilt, die an demselben zu beobachten sind.

Durch die bisherigen Bemerkungen haben wir uns überzeugt, dass das Stillschweigen der Thora vom Rosch ha-Schanah des ersten Tischri nicht im geringsten gegen die Tradition unserer Weisen spricht, die uns mit diesem Tage das bürgerliche Jahr anzufangen gebietet. Es mögen aber auch noch einige positive Beweise für die Wahrheit und Authentie dieser Tradition angeführt werden. Schon Abarbanel hat zu Exod. 12 sehr richtig auseinandergesetzt, wie die Anordnung, das Jahr mit dem Tischri zu beginnen, ganz naturgemäss und den sonstigen Vorschriften des göttlichen Gesetzes conform ist. Das natürliche, nach dem Umlauf der Sonne berechnete Jahr hat, wie der natürliche Tag, zwei Theile, wovon jeder wieder in zwei Hälften zerfällt. Der natürliche Tag von 24stündiger Dauer besteht aus Tag und Nacht. Ersterer dauert von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang und wird durch den Mittag in zwei gleiche Theile getheilt, letztere besteht ebenfalls aus zwei gleichen Hälften, der Zeit vom Sonnenuntergang bis Mitternacht und von da bis Sonnenaufgang. Dem entsprechen auch die Theile des Jahres. Dem Tage entspricht die Zeit vom Frühlingsäquinoctium bis zum Herbstäquinoctium, das Sommerhalbjahr, das durch die dem Mittag entsprechende Sommer-Sonnenwende (Tekuphat Tammus) in zwei Hälften getheilt wird. Der Nacht ähnlich ist die Zeit von der Herbst-Nachtgleiche bis zur Frühlings-Nachtgleiche, das Winterhalbjahr, das wieder durch die der Mitternacht entsprechende Winter-Sonnenwende (Tekuphat Tebet) in zwei Theile

zerlegt wird. Es wäre nun unnatürlich, das Jahr mit einer Sonnenwende anzufangen, sowie es gegen die natürliche Ordnung wäre, den Tag am Mittag oder zur Mitternacht zu beginnen, wodurch die zwei Hälften des Tages oder der Nacht von einander gerissen und zwei verschiedenen Tagen zugetheilt würden. Es frägt sich daher nur, ob der Jahresanfang in das Frühlings- oder Herbstäquinoctium gesetzt werden, mit andern Worten, ob das Jahr am ersten Nisan oder am ersten Tischri beginnen soll, wie es auch zweifelhaft sein könnte, ob man mit Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang den Tag anzufangen habe. Die Thora hat aber hierauf bei vielen Vorschriften bereits geantwortet, dass am Abend der Anfang des Tages ist. Zwar hat das Licht einen Vorzug vor der Finsternis, bei der Weltschöpfung jedoch ist die Finsternis dem Lichte vorangegangen, hat erst der Ruf Gottes: „es werde Licht" die Finsternis verscheucht. Ebenso verlangt es auch die natürliche Ordnung, dass mit der Herbst-Nachtgleiche das Jahr beginne. Es ist da die Zeit der Aussaat, es tritt das Winterhalbjahr heran, in welchem die Natur gleichsam ihre ימי הריון hat, denen das Sommerhalbjahr, die ימי לידה, die Zeit der Reife der Frucht und die Zeit der Ernte, folgt. Hiermit begreifen wir auch die Vorschrift, dass das gottesdienstliche Jahr mit dem Nisan beginne. Sie steht im Zusammenhange mit der Anordnung, dass im Heiligthum Gottes הלילה אחר היום die Nacht auf den Tag folgt. Doch ist es hier nicht am Platze, das Nisan-Neujahr zu erklären, es genügt uns, unter Anleitung des Abarbanel dargethan zu haben, dass der Beginn des bürgerlichen Jahres mit dem ersten Tischri von der Natur gefordert wird und den andern Anordnungen der Thora entspricht.

Es ist aber ausserdem aus mehreren Stellen der Schrift deutlich zu ersehen, dass mit dem Monat Tischri ein neues Jahr anfängt. Nach Exod. 23, 16 findet das Einsammlungsfest (Hüttenfest) beim Ausgange des Jahres בצאת השנה und nach ebendas. 34, 22 dasselbe beim Umlaufe des Jahres תקופת השנה statt. Mit der Zeitbestimmung „beim Ausgange des Jahres" kann gewiss nicht gesagt sein, dass der Tischri der letzte Monat des Jahres sei, sondern nur insofern ist das Einsammlungsfest beim Ausgang des Jahres, als der Anfangs-Monat des neuen Jahres an den Ausgang des alten grenzt. Deutlich und entschieden sagt aber das „beim Umlauf des Jahres," dass mit dem Tischri ein neues Jahr beginne, denn mit derselben Zeitbestimmung wird 2. Chronik 24, 23 (vgl. 2. Sam. 11, 1)

die Zeit des Nisan des Neujahrsmonats der Könige bezeichnet*). Die Thora hat ferner geboten, jedes siebente Jahr als Brachjahr zu halten, in welchem man nicht säen und nicht ernten darf. Dieses Jahr muss doch nothwendig mit der Zeit der Aussaat, dem Tischri, beginnen; denn würde man von einem Nisan bis zum folgenden Nisan nicht ernten und nicht säen, so müsste die Frucht des sechsten Jahres auf dem Felde liegen bleiben und hätte man auch im achten Jahre keine Ernte, weil man im siebenten nicht gesäet. Auch das Jobeljahr, das auf das siebente Brachjahr folgte, begann mit dem Tischri, und am zehnten dieses Monats, am Versöhnungstage, wurde im ganzen Lande durch Posaunenschall die Freiheit verkündet (vgl. zu c. 25). Wenn nun die Schrift (Deut. 11, 11—12) sagt, das heilige Land werde vom Regen des Himmels getränkt und von Gott stets mit besonderer Vorsorge bedacht vom Anfang des Jahres (ראשית השנה) bis Ende des Jahres, so ist hier vom ökonomischen Jahre die Rede, das mit dem Tischri beginnt. Wir finden hier zum erstenmal für diese Zeit den Namen ראשית השנה, während in Ez. 40, 1 für den zehnten Tischri eines Jobeljahres der Name ראש השנה gebraucht wird, weil in diesem Jahre erst am zehnten des Monats das eigentliche Jobeljahr begann**). (Das ראש השנה kann an letzter Stelle auch allgemein den ganzen Monat Tischri als den Anfang des Jahres bezeichnen).

Zuletzt ist aber noch indirekt aus der Thora erwiesen, das der erste Tischri Neujahr (Rosch ha-Schanah) ist. Wäre es nicht dieser Tag, welcher denn sollte es sein? Der erste Nisan! Dieser Tag wird aber von der Thora nicht im geringsten vor den andern Neumonden ausgezeichnet. Ist es nun denkbar, dass das Gesetz, welches sogar jeden ersten Tag eines Monats vor den andern Tagen durch besondere Opfer auszeichnet, den Neujahrstag ganz unbeachtet lässt, nichts anordnet, um den Menschen bei einer so wichtigen Zeitwende an Gott zu erinnern? Dies lässt sich vom göttlichen Gesetze, in welchem alle wichtigen Zeiten zu מועדי ה', zu Gotteszeiten gestempelt werden, nicht annehmen. Vielmehr ist es eben der Festtag des ersten Tischri, der dem neuen Jahre, dem Rosch ha-Schanah, gilt. Dass aber der erste Nisan nicht auch als Fest gefeiert wird, obgleich er ausdrücklich als Beginn

*) Vielleicht heisst auch יצאת השנה das Herauskommen des Jahres so viel wie der Anfang der Jahres, wie חשמש יצא die Sonne geht auf; vgl. noch meine Schrift: Die wichtigsten Instanzen u. s. w. S. 109.

**) Vgl. weiter unten beim Versöhnungstage.

des Jahres von der Schrift bezeichnet wird, hat seinen Grund darin, dass Nisan nur wegen des in demselben vorgefallenen Ereignisses des Auszuges aus Aegypten zum ersten Monat erhoben worden ist; daher wird nicht der 1. sondern der 15., der Tag des Auszuges, als Fest gefeiert. Nicht so Tischri, der natürliche erste Monat, der Monat der Weltschöpfung, wie unsere Weisen lehren; von ihm musste nothwendig der erste Tag als Neujahrstag gefeiert werden. Dafür, dass der 1. Tischri ein Jahresanfang ist, spricht auch Ez. 45, 20, wo der erste Tischri dem 1. Nisan gleichgestellt wird (s. oben S. 183 Note 2). Wenn der Festtag dort nur mit בחדש bezeichnet wird, so hat dies seine Parallele in Ps. 81, 4, wo ebenfalls mit בחדש, wie die jüdische Trad. und die meisten Comm. annehmen, nur der Festtag des 1. Tischri gemeint sein kann*).

An diesem Tage sollen stattfinden: 1) שבתון eine Ruhefeier s. oben S. 206; 2) זכרון תרועה. זכרון (Stamm זכר, gedenken, sich erinnern) eine Erinnerung, also זכרון תרועה eine Erinnerung durch Lärmen, Blasen. Womit aber geblasen werden soll, wird hier nicht bestimmt. Fälschlich meinen Knobel u. A., es sei hier das in Num. 10, 10 erwähnte Blasen mit den Trompeten gemeint. Dagegen ist einzuwenden: 1. In Num. wird das Blasen bei den Opfern (על עולותיכם) vorgeschrieben, hier aber ist erst später v. 25 von den Opfern die Rede. 2. Das Blasen mit den Trompeten ist für alle Festtage und Neumonde geboten, und es wäre nicht ראש השנה speziell יום תרועה genannt worden. 3. Die jüd. Trad. hat seit der ältesten Zeit angenommen, dass mit der Posaune geblasen werde. 4. Beim Blasen am Versöhnungstag des Jobeljahres 25, 9 wird ausdrücklich bestimmt, mit der Posaune zu blasen, und mit vollem Rechte nimmt der Talmud an, dass die תרועה של יובל dieselbe wie die von ראש השנה sei. 5. Ps. 81, 4 sagt ausdrücklich תקעו בחדש שופר. Es muss also angenommen werden, dass die Schrift an diesem Tage den Po-

*) Die Worte בכסה ליום חגנו werden von unseren Weisen (Rosch hasch. 8b, s. Tos. v. שהחדש) auf das Neujahrsfest bezogen, indem sie כסה als „Zeit der Verhüllung des Mondes" erklären. Ibn Ganach (Wurzelwörterb.) bemerkt, dass im Arab. כם אלשהר das Ende des Monats bedeute. כסה könnte demnach auch den Neumondstag bezeichnen, und es wäre hier das Neujahrsfest auch חג genannt, wiewohl es in der Thora nicht diesen Namen führt. Die Neuern dagegen erklären כסה (Prov. 7, 20 כסא) nach dem Syr. als Vollmondstag und beziehen dies auf das Hüttenfest, obgleich בחדש das Fest des 1. Tischri meint (vgl. Baethgen, Psalmen z. St.). So hat es auch die Peschitto verstanden, die וכנסא übersetzt.

saunenschall gebietet. Nach der Erklärung unserer Weisen ist תרועה ein gebrochener Ton, dem aber eine תקיעה, ein gerader Ton, vorangehen und eben ein solcher auch nachfolgen muss. Ferner lehrt die Tradition, dass drei תרועות geblasen werden sollen. Es finden mithin gesetzlich neun Posaunenstösse am ראש השנה statt. ראש השנה 34a wird diese Trad. an Schriftverse angelehnt. Es ist ferner 3) an diesem Tage auch מקרא קדש, an dem keine Dienstarbeit verrichtet werden darf und doppelte Opfer, die vom gewöhnlichen Neumond und die vom Neujahr, dargebracht werden sollen.

Bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exile hat man an diesem Tage angefangen, die Opfer auf dem Altare darzubringen (Esra 3, 6). Später zur Zeit Nehemia's las Esra an diesem Tage das Gesetz vor. Das Volk trauerte. Esra, Nehemia und die Priester aber ermahnten es, das Fest freudig zu begehen (Neh. 8, 9—11). Geiger (Jüd. Zeitsch. 1863 in einer Note zu Wechslers Aufs.) behauptet, der Tag sei nicht als pentateuchisches Fest gefeiert, sondern nur wegen der stattgefundenen Vorlesung des Gesetzes für heilig erklärt worden. Indessen abgesehen davon, dass die gebrauchten Ausdrücke nur für ein gesetzliches Fest passend sind, lässt sich doch nicht anders denken, dass man ראש השנה damals nicht gefeiert hat, als wenn man, wie Geiger wirklich den Ansatz dazu macht, dieses Fest für nachexilisch erklärt. Dies aber geht schon deshalb nicht an, weil 1) die Schrift den 1. Tischri, wie bereits bemerkt, als Jahresanfang betrachtet; 2) der Ps. 81 gewiss älter als Esra ist (nach Baethgen ist er ebenfalls vorexilisch); 3) dort in Nehemia erzählt wird, dass man am 2. Tischri das Gesetz von Hüttenmachen vorgelesen habe. Dort ist, wie aus dem Zusammenhange klar hervorgeht, Lev. 23, 39—43 gemeint. Dieses Stück lässt sich aber vom Neujahr- und Versöhnungstags-Gesetze nicht trennen, da es nicht nur durch die Partikel אך, sondern auch durch den Ausdruck שבתון mit demselben verbunden ist, s. oben S. 206.

Die neueste (Wellhausensche) Exegetenschule ist der Ansicht, dass in der älteren Zeit der Jahreswechsel auf den Herbst gefallen sei und dass erst in der nachexilischen Periode, der die priesterlichen Gesetze (PC) angehören sollen, das bürgerliche Neujahr auf den Frühling verlegt und nur das kirchliche Neujahr auf den Neumond des Herbstes gesetzt worden sei. Allein schon die Thatsache, dass alle Festgesetze vom Mazzotfest ausgehen und mit dem Laubhüttenfeste schliessen, beweist, wie Dillm. (Sitz. Ber. d. Akad. von B. 1881 S. 924 f.) bemerkt, zur Genüge, dass schon in der ältesten Zeit das

gesetzliche Jahr mit dem Frühling begonnen wurde. Hätten die Priester nur eine mit dem Herbste beginnende Jahresordnung gekannt, so würden die Festkataloge mit dem Herbstfeste begonnen haben. Dies zeigt uns Josephus, dessen Festkatalog (ant. 3, 10, 2) mit dem Feste des 1. Tischri beginnt, weil zu seiner Zeit das Jahr mit dem ersten Tischri anfing. Der Gebrauch der Frühlingsära ist auch aus 2. Sam. 11, 1; 1. Kön. 20, 22; 20 und Joel 2, 23 zu ersehen. Die neueste Schule zeigt übrigens bezüglich unserer Frage einen auffälligen Selbstwiderspruch. Nach ihrer Ansicht soll nämlich das Neujahrsfest des 1. Tischri erst nach dem Exile zu den Festen hinzugekommen sein, als eine Concession an die alte Sitte, das Jahr im Herbst beginnen zu lassen. Und dennoch soll man gerade um diese Zeit, der babylonischen Sitte gemäss, das bürgerliche Neujahr auf den Frühling verlegt haben! Man bedenke, in der nachexilischen Zeit soll man bezüglich des Neujahrs zwei Neuerungen vorgenommen haben: erstens das Neujahrsfest, zweitens die Verlegung des Neujahrs vom ersten Tischri auf den ersten Nisan. Das Fest wurde aber nicht auf den neu eingeführten Jahresanfang, den 1. Nisan, sondern auf den alten Jahresbeginn, den 1. Tischri, gesetzt. Warum aber nicht lieber auf den 1. Nisan? Dafür wird gar keine Erklärung gegeben. Und dennoch hätte ja die neue Frühlingsära am passendsten dadurch eingeführt werden können, dass man für den 1. Nisan das Neujahrsfest angeordnet hätte, so dass die beiden Neuerungen zeitlich zusammenfielen. Die Thatsache, dass der erste Nisan nicht als Neujahr gefeiert wird, erklärt sich nur, wie oben bemerkt, dadurch, dass dieser Jahresanfang dem am 15. Nisan erfolgten Auszuge aus Aegypten seinen Ursprung verdankt.

ζ) Der Versöhnungstag.

V. 26. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 27. Jedoch am 10. dieses siebenten Monats ist ein Tag der Sühne, heilige Ausrufung soll euch sein, und ihr sollt euch selbst kasteien und ein Feueropfer dem Ewigen darbringen. V. 28. Und keinerlei Arbeit dürft ihr an eben diesem Tage verrichten, denn er ist ein Sühnetag, um für euch Sühne zu erwirken vor dem Ewigen eurem Gotte.

Da hier keine neue Rede an die Israeliten geboten wird und dieses Gesetz demnach unmittelbar nach dem vorigen vorgetragen

wurde, so konnte mit אך „jedoch“ begonnen werden. Am ersten Tage des 7. Monats ist ein שבתון, an dem keine Dienstarbeit verrichtet werden soll; jedoch am 10. dieses 7. Monats sei ein Sühnetag, an dem man fasten und gar keine Arbeit verrichten darf.— והזה, dieser 7. Monat, von dem eben gesprochen wurde. Der Ausdruck הכפרים kommt noch sonst bei Sühnopfern vor, vgl. Exod. 29, 36; 30, 16; Num. 5, 8. Der Artikel weist auf das הכפרים in Exod. 30, 10 hin.— ועניתם וגו׳. ענה נפש ist der älteste Ausdruck für „fasten.“ Schon zur Richterzeit war der Ausdruck צום gebräuchlich (Richt. 20, 26), vgl. w. u. Die Bestimmung בעצם היום הזה bezieht sich auch auf ועניתם את נפשותיכם, ebenso ist die Begründung כי יום כפרים הוא auch auf das Fasten-Gebot zu beziehen, was wir deutlich aus Lev. 16, 29—30 ersehen können. Weil der Tag ein Sühnetag ist, soll man fasten und jegliche Arbeit unterlassen. Das letztere Verbot ist eine Folge des erstern Gebotes. Wenn an einem andern Feiertag blos die Dienstarbeit (מלאכת עבודה) verboten wird, so geschieht dies aus dem Grunde, weil man zum Festtage die Speisen bereiten muss. An einem Fasttage hingegen, an dem man keine Speisen zu bereiten hat, ist es ganz angemessen, dass jegliche Arbeit verboten wird. Deshalb heisst es auch zu Anfang hier und c. 16 v. 29, sowie Num. 29, 7 immer zuerst: ועניתם וגו׳ und dann וכל מלאכה וגו׳.— Unter והקרבתם אשה sind wohl nur die מוספין von Num. 29, 8 ff. zu verstehen, während die in Lev. 16 vorgeschriebenen Opfer in dem Namen כפרים und in der Bestimmung לכפר עליכם begründet sind. Aus dem Satze כי יום כפרים הוא schliesst der Sifra, dass der Tag an sich Sühnekraft besitzt, selbst wenn man an ihm keine Opfer dargebracht, nicht gefastet und ihn nicht als מקרא קדש gehalten (s. ob. S. 135), jedoch nur dann, wenn man Busse gethan.

V. 29. Denn jede Person, die sich nicht kasteiet an eben demselben Tage, soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden. V. 30. Und jede Person, die an eben demselben Tage irgend eine Arbeit verrichtet — diese Person werde ich aus der Mitte ihres Volkes vertilgen.

Auf die Warnungen (אזהרות) folgen die Strafandrohungen (עונשים); zuerst wegen des Nicht-Fastens und dann wegen der Verrichtung der Arbeit. Die Strafe ist כרת, vgl. hierüber oben S. 64 f. — תענה im Pass., weil נפש auch zu ונכרתה Subj. sein muss. — והאבדתי וגו׳ ist nach der Erklärung unserer Weisen nur eine nähere Bestimmung

des וגברתה. Sifra: לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מהו ליתד על הכרת שאינו אלא אברן. An dieser Stelle will die Thora lehren, dass überall unter כרת „die Vertilgung" zu verstehen ist.

V. 31. Keinerlei Arbeit sollt ihr verrichten, eine ewige Satzung für eure Geschlechter in allen euren Wohnsitzen. V. 32. Eine hochheilige Ruhe sei er euch, und ihr sollt euch selbst kasteien. Am neunten des Monats am Abend, von Abend bis Abend sollt ihr euren Ruhetag halten.

Es muss zuerst nachträglich die Bestimmung getroffen werden, dass die Gebote des Fastens und der Ruhe als ein ewiges Gesetz zu betrachten sind, welches nicht am Tempel gebunden, sondern in allen Wohnsitzen zu beobachten ist. Das חקת עולם וגו ist auf das vorhergehende und nachfolgende Gebot zu beziehen, wofür wieder die Parallelstelle Lev. 16, 31 Zeugnis ablegt (s. oben). Hier wird merkwürdigerweise, ebenso wie in der Parallelstelle (16, 31) die Ruhe dem Fasten vorangestellt. Dies will sagen: Nicht nur die Ruhe, sondern auch das Fasten ist von Tempel und Opfer unabhängig zu beobachten. בתשעה לחדש ist, wie die Accente schon richtig erklären, nicht auf ועניתם, sondern auf תשבתם שבתו zu beziehen. Beim Pesach - Gesetze wurde Exod. 12, 18 ebenfalls die Bestimmung getroffen, dass die Mazzot von Abend bis Abend gegessen werden. Vom Pesach lässt sich sicherlich folgern, dass alle andern Festtage ebenfalls vom Abend beginnen. Doch bezüglich des von den andern Festtagen sich unterscheidenden Versöhnungstages muss diese Vorschrift wiederholt werden. תשבתו שבתכם hat zwei Zeitbestimmungen: Ihr sollt am 9. Abends, und zwar von Abend bis Abend feiern.

Unsere Weisen erblicken in dieser Vorschrift eine Stütze für die Bestimmung, dass man sowohl beim Versöhnungstag, als auch beim Sabbat und Festtage etwas מחול על הקדש hinzufügen müsse. Jedoch ist auf תוספת יום הכפורים nicht die כרת-Strafe gesetzt. Ferner wird an unsere Stelle die Lehre angelehnt, dass man am 9. erst am Abend fasten dürfe, am Tage aber zu essen verpflichtet ist (Joma 81b). Unser Essen am ערב י״ב gibt erst dem Fasten am י״ב die wahre Bedeutung eines der כפרה entsprechenden Gesinnungsausdrucks (Hirsch).

Die Bedeutung des יום הכפורים ist klar und deutlich schon im Namen des Tages ausgedrückt. Eine allgemeine Sühne wird an

diesem Tage vollzogen, und die Opfer der Sühne dargebracht, um das Heiligthum, „das mitten unter Israels Unreinheiten wohnt", zu entsündigen. Nach סדר עולם (vgl. Raschi zu Deut. 9, 18) kam Mose am יום הכפורים mit den zweiten Tafeln vom Sinai herab und brachte die Kunde von der Vergebung der Sünde mit dem goldenen Kalbe. Doch kann dies Ereignis nicht der Grund davon sein, dass der 10. Tischri zum Versöhnungstag eingesetzt worden ist, da, wie oben S. 119 f. nachgewiesen, der Sühnetag schon bei der ersten Gesetzgebung auf dem Sinai angeordnet wurde. Es mag vielmehr umgekehrt Gott dies so gefügt haben, dass gerade an dem bereits angeordneten Versöhnungstage die Kunde von der Sündenvergebung an Israel gelangen sollte, damit sie durch diese Thatsache erfahren, dass dieser Tag zur Sühne bestimmt sei. Es fragt sich jetzt, warum gerade der 10. Tischri zum jährlichen Sühnetag bestimmt wurde. Die Antwort, es sei der Sühnetag in den Sabbatmonat versetzt worden, genügt schon deshalb nicht, weil dann besser der 1. Tischri als Versöhnungstag gepasst hätte. Es ist daher besser, mit Ewald und Keil anzunehmen, יה״כ sei ein Vorfest des Hüttenfestes. Das Hüttenfest ist die Zeit der grössten Freude. An ihm soll Israel, nachdem es alle Lebensgüter in Fülle von seinem Gotte erhalten, sich mit ihm in Gemeinschaft freuen und beim Heiligthum bekunden, dass es seinen Reichthum in Gottesgemeinschaft geniessen wolle. Doch diese Freude kann nur dann vollständig sein, wenn Israel, mit seinem Gotte ausgesöhnt, sich zu einem neuen sündenfreien Leben verjüngt hat. Nur dann kann Israel sich mit seinem Gotte vereinigen, wenn es rein von allen Sünden ist. „Wer darf weilen in deinem Zelte, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Der untadelig wandelt und Recht übt u. s. w. (Ps. 15). Wer darf hinaufgehen auf den Berg des Ewigen, wer darf stehen auf seiner heiligen Stätte? Wer rein an Händen und lautern Herzens ist." (Ps. 24). Durch die Reue und Busse, durch das Fasten und Ruhen am יום הכפורים macht Israel sich der göttlichen Gemeinschaft würdig, bereitet es sich zur höchsten Festfreude vor. Sowie nun die Israeliten in Aegypten schon am 10. Nisan das Pesach herbeiholen mussten, um sich zum Auszuge am 15. zu rüsten, ebenso sollen am 10. Tischri die Vorbereitungen zum Hüttenfeste getroffen werden. Damit aber ist nicht, wie Kurtz meint, dem Versöhnungstag der Charakter eines selbständigen Festes genommen, sondern es ist nur damit gesagt, dass der jährliche Versöhnungstag am passendsten als Vorbereitung für das

Hüttenfest eingerichtet worden ist. Dabei aber bleibt der jährliche Versöhnungstag dennoch ein selbständiges seinen Zweck in sich selbst tragendes Fest, das sogar im ראש השנה ein Vorbereitungsfest hat.

Als solches müssen wir nämlich ראש השנה allerdings auch betrachten. Am Anfang des bürgerlichen Jahres, wenn das Volk durch Einsammlung der Früchte den Ertrag seines Landes in Sicherheit gebracht und eben im Begriffe steht, für das folgende Jahr Saaten in die Erde zu streuen, zu eben der Zeit, wo die Thätigkeit, die Sorge, die Freuden und Hoffnungen Israels seinen materiellen Gütern sich zuwendet, zu eben derselben Zeit, am ersten Tage des neuen Jahres erschallt der Schofarton (קול שופר). Dies soll die Stimme Gottes darstellen, welche den Menschen mitten aus seiner irdischen Beschäftigung zu sich ruft, ihm einen Mahnruf zusendet, dass er sich zuerst mit seinem Schöpfer auszusöhnen habe, ehe er an die irdischen Freuden denken kann, dass alle seine Güter nichts seien, wenn seine Seele von Sünden befleckt und er in gottfeindlicher Haltung auf Erden einherwandelt. Gottes Stimme ruft zur Rückkehr. Diese Stimme ist dem Jobel-Schofartone ähnlich. Dieser ist „ein Tonsignal für die Rückkehr aller Menschen und Güter aus fremder Hörigkeit in die ursprüngliche von Gott ertheilte Freiheit und Bestimmung." „Was jedoch die תרועה של יובל für die socialen Hörigkeits-Beziehungen von Menschen und Gütern bedeutet, das bedeutet die תרועה של ראש השנה für die sittliche Beziehung des Menschen zu Gott." Gott tritt in unsere Mitte „und ruft uns hinaus aus jeder Entfremdung, wo, womit und wie immer wir durch Nichtachtung seines Gesetzes uns einem Andern als ihm, dem Einen Einzigen ergeben." (Hirsch). Ganz im Geiste der Thora haben unsere Weisen die ersten 10 Tage des Jahres עשרת ימי תשובה (die 10 Tage der Rückkehr) genannt. Diese 10 Tage beginnen mit dem ראש השנה, an welchem der Posaunenhall zur Rückkehr auffordert, und schliessen mit dem יום הכפורים, dem Tage der vollständigen Sündenvergebung für die sich Bessernden. Mit Recht macht Hirsch darauf aufmerksam, dass die תרועה in Num. 10, 5 f. als ein Signal zum Lageraufbruch erklärt wird. Auch die, welche die תרועה am ראש השנה hören, sollen aufbrechen, sich losmachen von ihrem sündhaften Zustande und im Lichte Gottes wandeln אשרי העם יודעי תרועה ה׳ באור פניך יהלכון (Ps. 89, 16).

Das Alter des Versöhnungstages.

Unter allen Zeiten, die vom Gesetze als heilige, der Ruhe und der Rückkehr aus der Versunkenheit des sinnlichen Lebens zum Schöpfer geweihte Feste gestiftet wurden, nahm wohl von jeher derjenige Tag den ersten Rang ein, an dem Gott seinem Volke כפורים Bedeckung und Auslöschung aller Schuld der Vergangenheit gewährt und es zum Beginnen eines neuen bessern Lebens auffordert. Der ernste Charakter, der diesem Tage aufgeprägt ist, die Strenge, mit der das Gesetz desen Heilighaltung befiehlt, das grosse Heil, das derselbe zu bringen verspricht, verbunden mit dem Umstande, dass er nur einmal 24 Stunden im Jahre der Sinnlichkeit des Menschen Fesseln anlegt, mag, sowie dies heutzutage der Fall ist, auch zu allen Zeiten bewirkt haben, dass selbst diejenigen, die sonst das ganze Jahr dem Gesetze den Rücken kehrten, die von diesem Tage auferlegten Gebote für heilig und unverletzbar hielten, sich 24 Stunden allen Entbehrungen willig unterzogen, um dadurch sich vermeintlich einen Freibrief zu einem zügellosen Leben fürs ganze Jahr hindurch zu verschaffen. Daher ist es leicht erklärlich, dass die Propheten, die über allerlei Uebertretungen des Gottesgesetzes klagten, wegen Verletzung des Versöhnungstages sich nicht zu beschweren hatten und deshalb zumeist dieses Tages gar nicht erwähnen. Zufällig ist in den historischen Schriften der Bibel dieser Tag auch nicht genannt, und jeder besonnene Forscher dürfte auch dieses leicht begreiflich finden, da sich keine Gelegenheit zur Erwähnuug dieses Festes darbot. Wenn wir von den nachexilischen Büchern absehen, so finden wir in den geschichtlichen Büchern der Bibel, (der Pentateuch kommt hier natürlich nicht in Betracht) von allen Festen שבעות und ראש השנה gar nicht, מצה nur zweimal bei Josua und Josia und סכות nur einmal bei Salomo erwähnt, und hätte die Einweihung des salomonischen Tempels zufällig zu einer andern Zeit als im siebenten Monat stattgefunden, so wäre auch vom Hüttenfeste in den vorexilischen Schriften der Bibel keine Spur zu finden; (wenn man nicht mit manchen Kritikern Sach. 14, 16ff. in die vorexilische Zeit zu setzen sich entschlösse). Es haben daher auch viele Kritiker, wie Knobel, Ewald, Bleek, Stähelin, de Wette, Schrader, Dillm., aus der Nichterwähnung des Versöhnungstages in den ausserpentateuchischen biblischen Schriften gar keine das Alter dieses Festes in Frage stellenden Consequenzen zu ziehen sich erlaubt. Erst in

der neuesten Zeit haben nach dem Vorgange von George u. Watke die meisten Kritiker an der Hypothese, der Pentatench sei erst im Exile oder später abgeschlossen worden, Gefallen gefunden und unter Anderem auch geltend gemacht, dass das sonst nicht erwähnte Gesetz über den Versöhnungstag kein vorexilisches sein könne.

Ausführlich und eingehend hat Wechsler in Geiger's Zeitschrift 1863 S. 113ff. den Nachweis zu liefern versucht, das dasselbe zur Zeit des ersten Tempels, ja noch zur Zeit des Esra und Nehemia unbekannt war und dass daher die darüber handelnden Stellen des Pentateuchs nachexilischen Ursprungs seien, ein Resultat, zu dem Geiger selbst in seinen Bemerkungen daselbst sowie in seinen Aeusserungen in der Zeitschrift 1864/65, S. 179ff. seine Zustimmung zu erkennen gibt und dem selbstverständlich auch die Graf-Wellhausensche Schule beipflichtet. Wir halten es daher nicht für ganz überflüssig, die Gründe, welche für die Jugend der Institution des Versöhnungsfestes sprechen sollen, einer Prüfung zu unterziehen und zu untersuchen, ob sich nicht im Gegentheil der Ursprung dieses Festes aus der mosaischen Zeit nachweisen lässt.

Wir haben bereits bemerkt, dass wir das Recht haben, den Beweisen e silentio einfach jede Anerkennung zu versagen, da man bei dem Schlussverfahren, jedes Gesetz, von welchem die andern biblischen Bücher schweigen, für jünger als diese zu erklären, auf die leichteste Weise dem überwiegend grössten Theile der pentateuchischen Gesetze sein hohes Alter wegdemonstriren könnte. Ist es nicht genug, dass an sechs Stellen des Pentateuchs der Versöhnungstag erwähnt wird? Dazu sei noch bemerkt, dass an einer dieser Stellen (Lev. 25, 9) geboten wird, das Jobeljahr am Versöhnungstage durch Posaunenschall zu verkünden. Da nun hierdurch das Jobel-Gesetz mit dem Versöhnungstagsgesetze in engste Verbindung tritt*), so sehen sich die genannten Kritiker genöthigt, das Alter des Jobelgesetzes ebenfalls zu bestreiten und auch dieses Gesetz für nachexilisch zu erklären. Es können daher auch alle die Instanzen, welche für das hohe Alter des Jobelgesetzes sprechen, mit ins Treffen gezogen werden.

Wie wenig Beweiskraft ein solcher Beweis e silentio hat, mag, ausser den bereits oben erwähnten Beispielen von den Festen שבועות

*) Die Annahme einiger Neuern, dass Lev. 25, 9 ganz oder theilweise eine spätere Interpolation sei, wird weiter zur Stelle ihre Widerlegung finden.

und סכות, noch durch ein eclatanteres Beispiel gezeigt werden. Die Opfervorschriften waren doch unstreitig zur Zeit des ersten Tempels die am meisten befolgten Gesetze des Pentateuchs. Die Propheten können nicht genug eifern gegen die verkehrte Meinung des Volkes, dass mit den Opfern Gott einen Dienst geleistet zu haben glaubte. Darbringungen von Opfern werden an unzähligen Stellen der Bibel erwähnt; und doch wird bis auf Ezechiel nur an zwei Stellen deutlich gesagt, dass in älterer Zeit auch Sündopfer gebracht wurden. Neuere Kritiker behaupten daher, die Sündopfer seien erst in sehr später Zeit eingeführt worden. Allerdings heisst es im Ps. 40: עולה וחטאה לא שאלת (v. 7); doch mit einem Psalm macht man nicht viel Federlesens; der nicht zur Hypothese passt, wird ins Exil verwiesen. Sogar das כסף אשם וכסף חטאות in 2. Kön. 12, 17 wurde fälschlich so erklärt, dass da nur von Bussgeldern die Rede sei. Der Prophet Hosea beweist aber doch entschieden die Existenz der Sündopfer zu seiner Zeit. Er geisselt die Priester mit den Worten: חטאת עמי יאכלו (Hosea 4, 8), Sündopfer meines Volkes essen sie; aber nicht wie es die Thora vorgeschrieben hat (Lev. 10, 17), לשאת את עון העדה die Sünde des Volkes zu tragen und zu sühnen, sondern ואל עונם ישאו נפשו sie tragen des Volkes Seele zu ihrer eigenen Sünde hin, vermehren noch die Lasterhaftigkeit des Volkes. Wir sehen also hier aus dieser einen Notiz, dass nicht nur Sündopfer dargebracht, sondern sogar ganz nach der Vorschrift des Gesetzes von den Priestern verzehrt wurden (Vgl. I S. 221). Wenn also von den Sündopfern, die doch zu Tausenden jährlich dargebracht wurden, nur zwei unzweifelhaft vorexilische Notizen in den biblischen Büchern existiren, was Wunder dann, wenn von dem nur einmal im Jahre wiederkehrenden Versöhnungstage gar nicht gesprochen wird*).

Wird denn aber wirklich ausser dem Pentateuch gar nicht vom Versöhnungstag in der h. Schrift gesprochen? Allerdings wer von der Voraussetzung ausgeht, dass ein Versöhnungstagsgesetz vor dem Exile nicht existirt hat, wird diesen Tag nirgends finden. Hat aber seit uralter Zeit die Festgesetzordnung bestanden, in der auch der Versöhnungstag seine Stelle in der Reihe der andern Feste einnimmt, dann findet man ganz ungezwungen an all den Stellen, wo die Propheten von den Festzeiten im Allgemeinen

*) Selbst Josephus erzählt ant. 18, 10, 8 eine Begebenheit, die nach dem Talmud am Versöhnungstage sich zugetragen, und erwähnt nicht dieses Fest. War also dasselbe auch damals nicht eingeführt?

sprechen, auch den Versöhnungstag in diesen enthalten, der nur, ebenso wie die anderen Feste, nicht mit Namen genannt wird. So hat R. Saadja Gaon mit Recht in Hosea 2, 13, wo חגה חדשה ושבתה וכל מועדה aufgezählt werden, in חגה die drei Wallfahrtsfeste und in וכל מועדה die anderen drei Feste: Neujahr, Versöhnungstag und den achten Azeret-Tag verstanden (vgl. Kimchi das.). Die LXX haben wieder in Jesaja 1, 13 auch den grossen Versöhnungstag (ἡμέρα μεγάλη, νηστεία) gefunden*). Noch sicherer lässt sich aus Ezechiel beweisen, dass er von dem Versöhnungstag spricht, wenn er auch denselben nicht mit Namen nennt. Ez. 46, 11 heisst es nämlich: ובחגים ובמועדים תהיה המנחה וגו, nachdem vorher vv. 3—6 von den Sabbaten und Neumonden die Rede gewesen. Der Prophet verordnet ferner c. 45 v. 17, dass an den חגים, Neumonden, Sabbaten, überhaupt an allen מועדים der Nasi die Sünd- Speise- Ganz- und Friedensopfer bereiten soll. Aus diesen Stellen geht hervor, dass Ez. ausser den Sabbaten, Neumonden und Wallfahrtsfesten (חגים) noch מועדים kennt. Nun werden zwar alle in Lev. 23 aufgezählten Feste מועדים genannt; jedoch sind nur drei derselben, nämlich Pesach, Schabuot und Sukkot, auch zugleich חגים und werden schon in den Bundesbüchern Exod. 23, 14—16; 34, 18; 22 so genannt. Auch Ez. bezeichnet das Pesach- und Sukkotfest als חג (45, 21; 23; 25); vom Wochenfeste spricht er nicht, er musste dies jedoch zu den חגים gezählt haben, da die anerkanntermassen ältesten Theile des Thora-Gesetzes dasselbe חג nennen. Wenn also Ez. neben den חגים noch מועדים kennt und nennt, so kann er damit nur Neujahr und Versöhnungstag (vielleicht auch den achten עצרת-Tag) meinen, wie ja derselbe Prophet in c. 10 v. 2 mit den Worten ומלא חפניך גחלי אש auf eine Stelle des Versöhnungstags-Gesetzes (Lev. 16, 12) hinweist. Dass an derselben Stelle des Ezech. der איש לבש הבדים dem Hohenpriester am Versöhnungstage entspricht, ist bereits oben I S. 440 bemerkt worden.

Ausdrücklich genannt wird der יום צום, worunter der Versöhnungstag zu verstehen ist, im 58. Cap. von Jesaja. Sachs in Kerem

*) Nach der massoretischen LA. ist es auch wahrscheinlich, dass in den allgemeinen Ausdrücken קרא מקרא, ומועדיכם, ועצרת der Versöhnungstag mitenthalten ist, zumal die drei Wallfahrtsfeste bereits vorher in v. 12 unter כי תבאו לראות פני erwähnt sind und עצרת zugleich auf einen Fasttag hinzuweisen scheint (vgl. Joel 2, 15). Welchen Wortlaut der Text der LXX hier gehabt, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach Grätz (Monatsschr. 1886 S. 195) hätten sie am Schlusse des v. 18 צום ועצרה gelesen. Vielleicht aber haben sie און (Mühe, Beschwerde) = עני נפש (Fasten) erklärt.

Chemed VII S. 124 ff. hat mit Recht bemerkt, dass dieses Cap. eine Rede enthält, die der Prophet vor dem versammelten Volke an einem Versöhnungstage des Jobeljahres gehalten hat. Dieser Tag brachte doppelte Pflichten mit sich; die ersten gegen Gott, Fasten und Ruhen, die andern gegen die Nebenmenschen, Freilassung der Knechte und Zurückgabe der gekauften Grundstücke. Das Gebot des Fastens wurde vom Volke streng befolgt; doch allen andern Geboten nachzukommen, davon hielten der Geiz und die Gewinnsucht die Meisten zurück. Schon hatte der lauttönende Posaunenschall im ganzen Lande das Signal zur Freiheit gegeben, aber noch herrschten überall Bedrückung und Tyrannei. Da spricht Gott zu seinem Propheten, den er nach c. 61, v. 1 f. gesalbt hat, לקרא לשבוים דרור für die Gefangenen דרור auszurufen (vgl. וקראתם דרור beim Jobel-Gesetze Lev. 25, 10) לקרא שנת רצון ein Jahr der Gnade zu verkünden *) — zu diesem seinen Propheten spricht Gott: כשופר הרם קולך, gleich jenem Schofar, dessen Ton eben eindruckslos verhallt ist, erhebe du jetzt deine Stimme, והגד לעמי פשעם, um meinem Volke seinen Frevel zu verkünden. Der Prophet erklärt darauf der bethörten Menge, dass man mit dem blossen Fasten nicht Gottes Willen vollzieht, dass man in Folge dessen nicht Heil und Rettung von seiner Seite zu erwarten hat, sondern dass neben dem Fasten auch die andern Forderungen, die der Tag aufstellt, erfüllt werden müssen. הלא זה צום אבחרהו פתח חרצבות רשע התר אגדות מוטה ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו הלא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית. „Fürwahr solches ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe; trenne die Fesseln der Bosheit, löse die Bande des Druckes, lasse die Bedrückten frei, zerreisset alle Knechtschaftsbande? Brich doch dem Hungrigen dein Brod, und heimathlos umherirrende Arme bringe in ein Haus!“

Dieses 58. cap. von Jes. wird zwar von den neuesten Kritikern, denen bereits Geiger (in „Urschrift u. s. w.“) vorangegangen, für nachexilisch erklärt; aber wenn man dessen Zeit noch so weit hinabrückt (etwa wie Duhm in die Zeit Nehemia's), so beweist dennoch die Bekanntschaft dieses Abschnittes mit dem Versöhnungstage die Unmöglichkeit der Schlussfolgerung, die aus der Ignorirung des Versöhnungstages in Neh. 8 gezogen wird. Ausserdem wird ja, wie bereits bemerkt, in Jes. 61, 1—2, das jedenfalls einer viel

*) Auch Ewald, Alterth. 2. Aufl. S. 424 u. A. sehen in dieser Stelle eine Anspielung auf das Jobel-Gesetz und ein Zeugnis, dass dasselbe den Bessern im Volke mit grosser Lebendigkeit vorschwebte.

frühern Zeit angehört *) auf das Jobeljahr angespielt; das Jobeljahrgesetz setzt aber das über den Versöhnungstag voraus. Es sei ferner bemerkt, dass der dem c. 58 vorangehende Abschnitt von Jes. (56, 9—57, 13), der von einem bei den Israeliten bestehenden Götzendienst redet, eher als ein vorexilisches Stück als ein einer späteren Zeit angehöriges begreiflich erscheint, und so steht auch dem obigen Versuche, das cap. 58 der vorexilischen Zeit zuzuweisen und die obige Aauffassung von Sachs dafür zu acceptiren, nichts weiter entgegen, als ein Dogma der Kritiker. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass die Propheten seit der Regierungszeit des Josia bestrebt waren, das mosaische Gesetz in allen seinen Anforderungen und auch hinsichtlich der Jobel-Verordnungen zur Geltung zu bringen und dass sie wenigstens bei dem bessern Theil des Volkes durchgedrungen sind.

Wechsler (in Geig. Zeitschr. 1863 S. 133ff.) will jedoch deutliche Spuren gefunden haben, dass der Versöhnungstag während der ganzen Zeit des ersten Tempels und noch in den ersten Zeiten nach dem Exil nicht bekannt war. Wir wollen uns diese deutlichen Spuren ansehen. Die erste Spur soll 1. Kön. 8, 65 sein. „Salomo versammelte ganz Israel zur Einweihung des Tempels, die Feier währte 14 Tage, die Versöhnungsfeier fällt in diese Zeit, wird aber nicht begangen.“ — Wo steht aber in der Schrift, dass die Versöhnungsfeier nicht begangen wurde? Es wird nicht erwähnt, dass man einen Tag zugleich als den Versöhnungstag feierte! Die Schrift hält dies gar nicht für nöthig zu erwähnen, ebensowenig wie, dass in dieser vierzehntägigen Einweihungsfeier zweimal daneben der Sabbat gefeiert worden ist. Sowie die Schrift bei ihren Lesern voraussetzte, es sei ihnen bekannt, dass alle sieben Tage ein Sabbat ist, ebenso konnte sie voraussetzen, dass der Versöhnungstag von allen gekannt ward. In der Schrift ist also gar keine Andeutung davon, dass die Versöhnungsfeier nicht begangen worden **). Nur R. Jochanan in Moed katan 9 a behauptet אותו שנה לא עשו ישראל את יוה״כ; doch sagt der Talmud auch nur, dass sie das Fasten nicht beobachtet haben, weil אין שמחה בלא אכילה ושתיה, die andern Gesetze des Versöhnungstages haben sie aber selbst nach dem Talmud gehalten. Was nun

*) Vgl. Baudissin, Einl. in A. T. S. 895.

**) Dass das Freudenfest der Tempelweihe mit der Versöhnungsfeier nicht unvereinbar ist, beweist der Umstand, dass zur Zeit des zweiten Tempels jedesmal am Versöhnungstage ein Volksfest mit fröhlichem Tanze gefeiert wurde, vgl. Mischna Taanit IV, 8. Vgl. auch Hamagid 1876 S. 848.

das Fasten am damaligen Versöhnungstage betrifft, so müssen wir nicht dem agadischen Ausspruche des Talmuds beipflichten; wir können mit Abarbanel annehmen, sie hatten zwar auch am Versöhnungstage das Einweihungsfest gefeiert, indem sie Festopfer darbrachten; gegessen wurde aber an diesem Tage nicht (vgl. auch Ibn Esra zu Num. 7, 48). Wenn wir aber der Ansicht des Talmuds folgen wollen, so können wir auch den plausiblen Grund annehmen, den der Talmud dafür angibt, dass man in diesem Jahre am Versöhnungstage gegessen, weil man durch einen קל וחמר schloss, die Einweihungs-Opfer dürften auch am Versöhnungstage verzehrt werden.

Noch wichtiger und schlagender soll eine andere Spur sein. In Nehemia c. 8 ist zu lesen, Esra hat am zweiten Tage des siebenten Monats vor einer Versammlung die Thora vorgelesen und da gefunden, dass geschrieben steht, Israel solle in Hütten wohnen, und darauf wurde das Hüttenfest gefeiert. Wo blieb da, fragt Wechsler, die Versöhnungsfeier? Allein bereits Herzfeld hat in seiner Geschichte des Volkes Israel B. I. S. 433 bemerkt, dass diese Stelle zu viel und deshalb gar nichts beweist. Denn jedenfalls musste doch dem Chroniker das Versöhnungsfest bekannt gewesen sein, der als der letzte Redactor der Bücher Esra und Nehemia es gewiss nicht unterlassen hätte zu bemerken, dass die Israeliten auch das Versöhnungsfest gefeiert, wenn eine solche Bemerkung überhaupt nothwendig wäre. Allein sie schien ganz unnöthig, ebenso wie nicht berichtet wird, dass die Israeliten damals den Sabbat gefeiert haben. Es wird nur erzählt, dass sie diesmal mit besonderer Feierlichkeit sich Hütten gemacht und das Hüttenfest begangen. Warum gerade dieses hervorgehoben wird, steht daneben geschrieben, כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן, weil seit den Tagen Josuas das Hüttenfest nicht in solcher Weise gefeiert worden war. Die Feier des Versöhnungstages, die sie gewiss auch im Exil und in den früheren Jahren beobachtet hatten, wird deshalb gar nicht erwähnt. Ausserdem haben wir bereits oben S. 206 Anm. 1 gezeigt, dass die Gesetze über Neujahr-Sühn- und Hüttenfest in Lev. 23 aufs engste mit einander verbunden sind, so dass Esra, der das Hüttengesetz vorlas, nothwendig auch das Neujahrs- und Sühnfest-Gesetz in seiner Thora gehabt hat *).

*) Es ist überhaupt unerfindlich, wie man aus dieser Erzählung in Nehemia beweisen will, dass das Gesetz über den Versöhnungstag damals noch

Endlich soll nach eine dritte Stelle die Jugend des Versöhnungsfestes bezeugen. Der Prophet Ezechiel soll noch nichts davon wissen. Man will dies aus folgender Stelle schliessen. Ez. 45, 18; 20 heisst es: „So spricht der Herr: Im ersten, am ersten des Monats sollst du einen jungen Farren nehmen und das Heiligthum entsündigen. — Und so sollst du thun בשבעה בחדש wegen derer, die aus Irrthum und durch Verführung gesündigt haben — מאיש שגה ומפתי — und sühnet das Haus". Schon George (die ältern jüd. Feste S. 299) hat aus dieser Stelle geschlossen, dass Ezechiel das Versöhnungsfest des Pentateuchs nicht kennt, und deshalb die Entsündigung des Heiligthums, die nach dem Pentateuch am Versöhnungstage stattfinden soll, auf den ersten und siebenten Nisan setzt. Wechsler fügt (l. c. S. 117) noch hinzu, dass der siebente des Nisan zu einer höhern Versöhnungsfeier bestimmt wurde, zu sühnen wegen derer, die aus Irrthum oder durch Verführung gesündigt haben — מאיש שגה ומפתי. Dies geschah deshalb am siebenten des Monats, weil der erste Tag als Neumondstag schon ohnedies ein Festtag war. Diesem Urtheile, dass Ez. noch nicht den Versöhnungstag kennt, stimmen alle diejenigen bei, welche die Ezechielischen Gesetze für älter als die pentateuchisch-levitischen Gesetze erklären. Wir wollen dagegen zuerst beweisen, dass Ezechiel nothwendig das Versöhnungsfest gekannt hat. Dass nämlich die Ansicht George's und der anderen Kritiker, Ezechiel habe ein Versöhnungsfest am ersten und siebenten Nisan anordnen wollen, grundfalsch ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, da jeder sich sofort davon überzeugt, der nur einen Vers vorher liest. Ez. c. 45, v. 17 wird nämlich geboten, dass an Sabbaten, Festtagen, ja sogar an den Neumonden der Nasi (der Hohepriester nach der Erklärung Raschi's) alle Festopfer: das Sündopfer, Speiseopfer, Ganzopfer und Friedensopfer darbringe. So oft nun Ezechiel von Sabbat-, Fest- oder Neumondsopfern spricht, vergisst er nicht anzuordnen, dass der Nasi die Opfer bereiten solle, man vgl. nur Ez. 45, 17; 22—25; c. 46, v. 4—7. Nun aber wird bei dem Farren, der am ersten Nisan und בשבעה בחדש zur Entsündigung des Heiligthums gebracht wird, nicht befohlen, dass der Nasi das Opfer bereiten solle, son-

---

nicht im Gesetzbuch gestanden habe. Denn zugegeben (nicht zugestanden), dass man damals den Versöhnungstag nicht gefeiert habe, so konnte ja der Grund einfach darin liegen, dass man damals nach Lev. 16 glaubte, zur Feier des Versöhnungstages sei auch die Anwesenheit der Bundeslade im Allerheiligsten eine Conditio sine qua non.

dern es heisst dabei (45, 19): ולקח הכהן מדם החטאת וגו ein beliebiger gemeiner Priester soll dieses Opfer bereiten; es kann also mit diesem Opfer weder eine höhere noch eine geringere Versöhnungsfeier beabsichtigt sein. Der neue oder alte Ezechiel'sche Versöhnungstag ist also nur ein Hirngespinnst der Kritiker.

Dass aber der Prophet Ezechiel den alten pentateuchischen Versöhnungstag kannte, lässt sich mit Sicherheit erweisen. Der Prophet Ezechiel kennt und nennt ausdrücklich das Jobeljahr. Ez. c. 46, v. 17 heisst es: וכי יתן (הנשיא) מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור ושבת לנשיא „Wenn der Nasi von seinem Besitzthum einem seiner Knechte ein Geschenk gibt, so bleibe es ihm bis zum Jahre der Freiheit, wo es zum Nasi zurückkehrt" (vgl. auch Ez. 7, 12 f.). Das שנת הדרור ist selbstverständlich kein anderes als das Jobeljahr, in welchem der Pentateuch gebietet (Lev. 25, 10): וקראתם דרור בארץ לכל יושביה „Ihr sollet Freiheit im Lande ausrufen für alle seine Bewohner." Ein anderes Freiheitsjahr kann Ezechiel nicht meinen, da nirgends ein solches erwähnt wird und schon der Ausdruck דרור an das Jobeljahr erinnert.*) Aber Ezechiel erwähnt nicht nur das Jobeljahr, sondern zählt sogar noch Jobelperioden. In Ezechiel c. 1, v. 1—2 wird vom 5. Jahre nach der Gefangenschaft des Königs Jojachin gesagt: ויהי בשלשים שנה, es war im dreissigsten Jahre. Nach welcher Aera hier gezählt wird, ist nicht angegeben. Scaliger, Rosenmüller u. A. betrachten diese Zeitangabe als einer fingirten Nabopolassarischen Aera angehörig, die weder in der heiligen Schrift noch bei den Profanscribenten irgendwie erwähnt wird. Mit Recht haben Ideler, Hävernik u. A. diese Deutung verworfen; aber auch ihre Annahme, dass hier vom Jahre der Reformation des Josia gerechnet wird, ist, obgleich sie sich auf Targum Jonathan stützen kann, nicht statthaft, da wir nirgends finden, dass nach solchen Reformationsaeren gazählt wird. Wir sind daher genöthigt, mit Seder Olam, Raschi, Kimchi u. A. anzunehmen, dass hier das dreissigste Jahr einer Jobelperiode erwähnt wird. Diese Ansicht wird von anderen Seiten bestätigt. Einmal spricht dafür die Zeitangabe in Ezechiel 40, 1: בעשרים חמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר. „Im 25. Jahre unserer Gefangenschaft, am Anfang des Jahres, im zehnten des Monats im vierzehnten Jahre, nachdem die Stadt geschlagen

*) „Unter שנת הדרור ein siebentes Jahr zu verstehen (Kuenen, Godsd. I 96; Wellhausen) ist die Willkür selbst" (Dillm. EL[8] 464).

wurde." Die Angabe am Anfange des Jahres im zehnten des Monats ist unbestimmt und unverständlich. Wir müssen hier, trotz der gegentheiligen Erklärung mancher Ausleger, die Erklärung des Talmuds (Arachin 12a) dazu nehmen: איזו שנה שריה בעשור לחדש הוי אומר זה יובל, welches Jahr ist es, dessen Anfang am zehnten eines Monats ist? Dies ist nur das Jobeljahr. Dieses Jahr wird nach Lev. 25, 10 am zehnten des siebenten Monats mit Posaunenschall eröffnet. Es wird also in diesem Verse angegeben, dass das 25. Jahr der Gefangenschaft des Königs Jojachin ein Jobeljahr oder das 50. Jahr nach dem vorigen Jobel war. War aber das 25. Jahr der Gefangenschaft das 50. nach dem Jobel, so war das 5. Jahr der Gefangenschaft das 30. nach dem Jobel, und die Erklärung der Angabe in Ez. 1, 1 ist hiermit bestätigt. Eine fernere Bestätigung findet dieselbe in der Zeitbestimmung Jeremia 28, 1: ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה מלך יהודה בשנה הרביעית, es war in diesem Jahre am Anfange der Regierung Zedekia's, des Königs von Juda, im 4. Jahre. Wonach dieses vierte Jahr gerechnet wird, hat schon Kimchi richtig dahin bestimmt, dass es das vierte Jahr eines Sabbatcyklus war*). Der Anfang der Regierung des Zedekia fällt aber mit der Gefangenschaft Jojachins zusammen (2. Kön. 24, 15—17). Wurde nun Jojachin 4 Jahre nach dem Sabbatjahr ins Exil geführt, so war das dritte Jahr seiner Gefangenschaft wieder ein Sabbatjahr, und das 5. Jahr der Gefangenschaft war das zweite nach diesem Sabbatjahre. Das 30. Jahr nach dem Jobel ist aber ebenfalls das zweite nach einem Sabbatjahre. Die Behauptung, dass Ezechiel zu Anfang seines Buches nach Jobelperioden zählt, wird also von allen Seiten gestützt. Es steht demnach ausser allem Zweifel, dass Ezechiel mit dem Jobelgesetze bekannt war, und er musste also auch den mit demselben in Verbindung stehenden Versöhnungstag gekannt haben. Es ist ferner bereits oben S. 257 gezeigt worden, dass Ez. unter seinen מועדים auch den Versöhnungstag gemeint haben muss. Dass dieser Prophet aber bei der Aufzählung der einzelnen Feste den Sühnetag nicht erwähnt, beweist gar nichts, da auch das Wochenfest von ihm nicht erwähnt wird, obgleich es schon im Bundesgesetze (Exod. 23) genannt ist. (Vgl. Grätz, II, 1 S. 474.)

Was die Sühnefeier des Ez. betrifft, haben wir bereits oben S. 183 Note 2 gezeigt, dass dieselbe nicht am 1. und 7. Nisan, sondern vielmehr am ersten Nisan und am ersten Tischri zur

*) Damit stimmt auch, dass das elfte Jahr des Zedekia wieder ein Sabbatjahr war, was aus Jer. 34, 8ff. und 32, 1 hervorgeht.

Vorbereitung zu den grossen Festen, die in diesen Monaten stattfinden, erfolgen sollten. Dies darf uns nicht so sehr auffallen. Es wäre falsch, zu glauben, der Pentateuch befehle, nur einmal im Jahre, nämlich am Versöhnungstage, das Heiligthum zu entsündigen. Der Versöhnungstag ist allerdings dazu bestimmt, die grösste vollständigste Sühne zu vollbringen. Da wird nicht nur das Heiligthum, sondern auch das Allerheiligste gesühnt (vgl. Exod. 30, 10; Lev. 16, 16 ff.); aber dieselbe Ceremonie, die am Versöhnungstage im Heiligthum geübt wird, soll nach Lev. 4, 5—7; 16—18 jedesmal vollzogen werden, wenn der Hohepriester oder die ganze Gemeinde Israels gesündigt hat. In diesem Falle muss also auch das Heiligthum, und zwar hier nur das Heiligthum und nicht das Allerheiligste, durch einen Sündopferstier entsündigt werden. Ezechiel spricht merkwürdiger Weise auch nur von einer Entsündigung des Heiligthums (45, 18) oder des Hauses (45, 20), erwähnt aber nicht, dass das Allerheiligste besonders gesühnt werde, obgleich er zwischen dem Heiligthum und dem Allerheiligsten genau unterscheidet und letzteres קדש הקדשים nennt (41, 4). Er befiehlt auch nicht, von dem Blute in das Allerheiligste zu tragen, wie dies für den Versöhnungstag (Lev. 16, 14—15) vorgeschrieben wird. Die Vorschrift in Ezechiel, nach welcher am ersten Nisan und am ersten Tischri jedesmal ein besonderer Sündopferstier zur Entsündigung des Tempels geopfert werden soll, hat nach der bisherigen Erörterung sehr wahrscheinlich die pentateuchischen Gesetze 4, 3—21 zur Grundlage. Die Monate Nisan und Tischri waren beide Jahresanfänge, mit ersterem begann das Jahr nach der Gesetzgebung in Exod. 12, 2, letzterer war, wie oben S. 242f. bem., der Jahresanfang vor dieser Gesetzgebung und blieb später, als der Anfang des ökonomischen Jahres, ראש השנה, in Bezug auf mehrere Gesetze. In beiden Monaten sind auch grosse Feste vorgeschrieben. Da es nun vorauszusetzen ist, dass während des ganzen Jahres sowohl der Hohepriester als auch die ganze Gemeinde wenigstens einmal irrthümlich gesündigt haben, so wird in Ezechiel angeordnet, dass, um dem Gesetze Lev. 4, 3—21 zu entsprechen, an den Jahresanfängen Stiere zu Sühnopfern für diese Vergehen dargebracht werden. Es soll wahrscheinlich am ersten Nisan das Sühnopfer für den Hohenpriester gebracht werden (vgl. Lev. 4, 3—12), während am ersten Tischri das Sühnopfer für die ganze Gemeinde wegen derer, die aus Irrthum und Verführung gesündigt haben (מאיש שוגה ומתעי), gebracht wird (Lev. 4, 13—21; vgl. Menachot 45a, wo letz-

teres Sündopfer in Ezechiel auch als סר העלם דבר של עבור betrachtet wird). Anders ist es am Versöhnungstage; da sollen nicht blos aus Irrthum und Verführung begangene, sondern auch vorsätzliche Sünden und Verbrechen gesühnt werden (Lev. 16, 16; 30; 31); es musste das Sündopferblut ins Allerheiligste gebracht werden (Lev. 16, 14—15; 33). Die zwei Ezechiel'schen Entsündigungen des Heiligthums haben also gar keine Beziehung zum pentateuchischen Versöhnungstagsgesetze, sondern entsprechen den Opfergesetzen in Lev. 4, 3—21 (vgl. I S. 436). Freilich ist mit unserer Annahme noch keine vollständige Congruenz zwischen Ezechiel und dem Pentateuch hergestellt; uns genügt es aber, nachgewiesen zu haben, dass die Ezechiel'schen Gesetze sich an den Pentateuch anlehnen und diesen zur Grundlage haben. Die Differenzen zwischen Ezechiel und der Thora sind ohnedies sehr zahlreich; sie wurden schon in ältester Zeit bemerkt, und man wollte deshalb das Buch dieses Propheten der öffentlichen Benutzung entziehen und aus dem Bibel-Kanon streichen; doch Chanania ben Chiskia legte Ezechiel so aus, dass jeder Anstoss beseitigt war (Sabbat 13b). Diese Auslegung des Chanania ist leider nicht auf uns gekommen, und wir müssen zufrieden sein, die Divergenz zwischen Ezechiel und dem Pentateuch etwas gemildert zu haben.

Nachdem wir nun nirgends eine deutliche Spur gefunden haben, dass das Versöhnungsfest in alter Zeit nicht gefeiert wurde, und gerade der Prophet Ezechiel, bei dem man die deutlichsten Zeichen von der Nichtkenntnis des Versöhnungstages erblickt zu haben glaubte, sich uns als Gewährsmann vom Vorhandensein nicht nur des Gesetzes über den Versöhnungstag, sondern auch des auf dem Grunde desselben ruhenden Jobelgesetzes gezeigt hat, wenden wir uns zur Betrachtung der Versöhnungsfestgesetze im Pentateuch.

Als die erste Hindeutung auf den Versöhnungstag können wir den Namen כפרת für den Deckel der Bundeslade betrachten. Wir haben bereits oben I 458f. gezeigt, dass der Deckel der Bundeslade deshalb כפרת heisst, weil an ihm der höchste Sühnact am Versöhnungstage vollzogen wurde. An diesem Tage ging der Hohepriester in das Allerheiligste. Hier musste er zuerst Rauchwerk anzünden, וכסה ענן הקטרת את הכפרת, damit die Rauchwolke die כפרת bedecke (Lev. 16, 13); hierauf nahm er vom Blute des Stieres und sprengte einmal על פני הכפרת und siebenmal לפני הכפרת, dasselbe that er dann auch mit dem Blute des Ziegenbockes (v. 14f.). Dieser Sühnact wurde nur einmal im Jahre, am Versöhnungstage, vorgenommen

und war wichtig genug, dem Geräthe, vor dem er stattfand, den Namen כפרת zu geben. Aus diesem Grunde heisst auch das Allerheiligste in der Chronik בית הכפרת Sühnhaus, indem dasselbe nur einmal im Jahre zum Behufe der Sühnung an der כפרת betreten, und dies eine seiner wichtigsten Bestimmungen war. Wir haben also in dem Namen כפרת gewissermassen ein monumentales Zeugnis für den Ursprung des Versöhnungstages aus der mosaischen Zeit.

Der Versöhnungstag wird sodann ausdrücklich erwähnt in Exod. 30, 10 bei dem Befehle zur Anfertigung des goldenen Altars. Daselbst heisst es: וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפרים. Diese Notiz an einer Stelle, die nicht ex professo von diesem Feste handelt, ist um so schwerwiegender, als hier gewiss an keine spätere Interpolation gedacht werden kann, da für einen Spätern hier gar kein Grund zur Interpolation vorlag. Es ist daher ein förmliches Blendwerk von Wechsler, wenn er naiv fragt, warum in Exod. und Deuteron. das Versöhnungsfest gar nicht erwähnt wird, während er selbst später die Stelle Exod. 30, 10 citirt, wo doch von diesem Feste disertis verbis gesprochen wird. Es bleibt daher nur die Frage übrig, warum das Deuteron. vom Versöhnungstage schweigt. Ist denn dies aber das einzige Gesetz der Thora, das im Deuteron. nicht wiederholt wird? Die Gesetze von נדה, נזיר, סומה, viele Ehegesetze, ja selbst das wichtige מילה-Gesetz werden in Deuteron. nicht erwähnt. Von den heiligen Zeiten werden blos die drei Wallfahrtsfeste*) und im Decalog der Sabbat wiederholt. Von den andern ist im Deuteron. keine Rede, selbst nicht vom Neumond, der, wie von Allen zugestanden, schon in den ältesten Zeiten gefeiert wurde. Noch mehr! Von der Feier des siebenten Jahres handelt im Deuteron. ein ganzer Abschnitt c. 15, vv. 1—11; dabei wird aber nicht im geringsten erwähnt, dass in diesem Jahre die Felder brach liegen sollen, obgleich dieses Gesetz schon im Bundesbuche Exod. 23, 10—11 aufgezeichnet ist. Wir sehen aus all diesem, dass das Deut. die Gesetze der vordern Bücher des Pent.'s voraussetzt, dass demnach die Frage, warum ein Gesetz nicht im Deut. stehe, eine ganz unberechtigte ist und dass es ein ganz verkehrtes

*) Diese Feste werden deshalb im Deut. wiederholt, weil sie beim Heiligthum zu feiern sind, und das Deut. die Einheit des Heiligthums besonders einschärfen will, (vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pent. II S. 374 und oben S. 118). Ebenso will das Bundesgesetz in Exod. (c. 23 und 34) nur die drei Wallfahrtsfeste anordnen. (Vgl. Grätz, Gesch. II, 1. S. 478).

Urtheil wäre, die im Deuteron. fehlenden Gesetze für jüngeren Ursprungs zu erklären.

Vom Exodus wenden wir uns zu den klassischen Stellen über den Versöhnungstag, Lev. 16; 23, 26—32 und Num. 29, 7 ff. Wir haben bereits oben S. 119 f. gezeigt, dass Lev. 23 vor Lev. 16 dem Moses offenbart wurde. Von den drei Hauptstellen, die vom Versöhnungstage handeln, ist also zuerst Lev. 23, 26—32 auf dem Berge Sinai, sodann nach dem Tode der beiden Söhne Aarons Lev. 16 und zuletzt im 40. Jahre des Wüstenzuges kurz vor dem Tode Moses' Num. 29, 7—11 offenbart worden. Durch diese Annahme kann auch ein Angriff zurückgewiesen werden, den Lev. 16 von mancher Seite erfahren hat. Ewald (Alterth.[2] S. 402) bemerkt, dass die Schilderung in Lev. 16 erst mit v. 29 bestimmt auf das eine Fest des Versöhnungstages übergeht, während man nach den Anfangsworten v. 1 f. etwas Anderes erwartet, und da v. 1 auf die grosse Verunreinigung des Heiligthums durch die Schuld und den Tod zweier Priester hingewiesen wird, so wurde hinter 16, 34 wahrscheinlich eine ähnliche Reinigungsfeier für einen solchen Fall vorgeschrieben. Noch weiter geht Wechsler (l. c. S. 121). Er meint Lev. 16 sei „ein gar unnatürliches und merkwürdiges Capitel". Der erste Theil des Capitels bis v. 29 redet von einer Sühnefeier; das Wann? und bei welcher Gelegenheit? ist verschwiegen. Erst von v. 29 an kommen die Bestimmungen, dass diese Feier eine jährlich wiederkehrende ist und auf den 10. Tischri fällt. Die Vermuthung liegt nahe, dass dieser Theil des Capitels mit dem ersten nur lose zusammenhänge. S. 124 meint er, der Zusammenhang des ersten Theiles von Lev. 16 lasse sogar vermuthen, dass da noch, wie in Ezechiel, von einer Versöhnungsfeier im Nisan die Rede ist. Durch das oben S. 261 ff. Erörterte ist dieser letzten Vermuthung die Grundlage entzogen, und sie muss selbstverständlich aufgegeben werden. Dass man es jedoch nicht in Ordnung findet, dass in Lev. 16 bis v. 29 von einer Versöhnungsfeier ohne Zeitbestimmung gesprochen und erst in diesem v. und den folgenden erklärt wird, wann diese Feier stattfinden solle — dass man dies auffällig findet, beruht auf einer Verkennung des Umstandes, dass Lev. 16 nicht die Hauptstelle für das Versöhnungstags-Gesetz, sondern nur eine Ergänzung zu dem Hauptgesetze in Lev. 23 sein soll. Dass diese Ergänzung in der Thora vor dem Hauptgesetze steht, verdankt sie dem Umstande, dass sie mit der Einweihung der Stiftshütte zusammenhängt. Die Opfer-

vorschrift für den Versöhnungstag in Lev. 16 hat mit dem entsprechenden Opfergesetze in Num. 29 das Gemeinsame, dass dabei die andern für diesen Tag geltenden Vorschriften in Kürze wiederholt sind; sie unterscheidet sich aber auch der Form nach von Num. 29, 7 ff. Letzteres ergänzendes Gesetz wird direct vorgetragen. Es hat daher eine kurze Wiederholung der Versöhnungstags-Gesetze zur Einleitung (Num. 29, 7); darauf folgen die Opfervorschriften: והקרבתם u. s. w. (vv. 8—11). Das Opfergesetz in Lev. 16 hingegen wird nicht als directe Vorschrift, sondern nur zu dem Zwecke mitgetheilt, um eine in Folge des plötzlichen Todes der beiden Söhne Aarons erlassene allgemeine Verordnung zu beschränken. Dem Aaron wird nach dem Tode seiner beiden Söhne befohlen ואל יבא בכל עת אל הקדש. Diese Worte sind, wie oben (I 438) bemerkt, nach Ramban zu übersetzen: „er komme zu keiner Zeit in das Heiligthum", wozu Sifra erläuternd bemerkt: בכל עת זה יום כפורים, dass der Hohepriester zu keiner Zeit, nicht einmal am Versöhnungstage, unbedingt in das Allerheiligste eintreten dürfe. Dieses allgemeine Verbot wird darauf v. 3 ff. beschränkt, indem erlaubt wird, das Allerheiligste zu betreten, um in demselben die grosse Sühne zu vollziehen. Es muss daher zuerst vv. 3—28 die Art und Weise dieser Sühne vollständig geschildert werden. Die Verse 29 ff. bestimmen darauf, dass diese Sühnefeier am 10. Tischri eines jeden Jahres stattfinden solle, an welchem Tage man auch Fasten und Ruhe zu beobachten habe. Bei dieser Auffassung des Cap.'s wird man in demselben nichts Befremdendes noch weniger Unnatürliches finden und die Vermuthung Ewalds und Wechslers als ganz unbegründet zurückweisen. Vgl. indessen auch oben I S. 435 f. und 459 ff.

Noch an zwei Stellen wird indirect von der Sühne des Versöhnungstages gesprochen, die wegen ihrer scheinbaren Absichtslosigkeit den Kritikern unbemerkt geblieben, aber gerade deswegen um so weniger für spätere Interpolationen erklärt werden können. In Num. 18, 7 ergeht an Aaron der göttliche Befehl: „Du und deine Söhne mit dir, ihr sollt warten eures Priesterdienstes bei jeder Angelegenheit des Altars ולמבית לפרכת." Mit den letzten zwei Worten ist, wie bereits die alten Commentatoren erkannt haben, nichts Anderes als die Sühne am Versöhnungstage verstanden (vgl. Lev. 16, 2; 12; 15). Diese Stelle in Num. setzt also nothwendig die Vorschriften von Lev. 16 voraus. Dasselbe ist in Lev. 21, 23 der Fall, wo mit אל הפרכת auf Lev. 16 hingewiesen wird, s. oben S. 98.

Wir haben jetzt noch die letzte Stelle des Pentateuchs, wo des Versöhnungstages Erwähnung geschieht, zu betrachten, diejenige nämlich, wo derselbe mit dem Jobelgesetze in Verbindung gesetzt wird. Lev. 25, 8 ff. heisst es: „Zähle Dir sieben Jahrwochen, sieben Jahre siebenmal, und die Zeit der sieben Jahrwochen sei neun und vierzig Jahre. Und lasse Posaunenschall ertönen im siebenten Monat am zehnten des Monats, am Versöhnungstage sollt ihr die Posaune erschallen lassen durch euer ganzes Land. Und heiliget das fünfzigste Jahr und rufet Freiheit aus durch das Land für alle seine Bewohner; ein Jobel soll es euch sein." Die Verkündigung des Jobeljahres am 10. Tischri kann nur in der ideellen Verbindung dieses Gebotes mit der Versöhnungsfeier ihren Grund haben*). Das Jahr soll gewiss nicht erst am zehnten des Monats, sondern schon am ersten desselben beginnen; aber öffentlich ausgerufen soll es erst werden am Versöhnungstage. Dieser Tag, an welchem die Menschen ihr durch Sünden und Verbrechen gestörtes Verhältnis zu Gott wieder hergestellt zu sehen hoffen, ist am geeignetsten befunden worden, an ihm durch lauten Posaunenschall die grosse Restitution zu verkünden, welche die ursprünglichen Verhältnisse unter den Gliedern des Gottesvolkes, die allgemeine Freiheit der Person und die Gleichheit des Besitzthums wieder erstehen lassen und die vielen frei gewordenen Kräfte dem Dienste des versöhnten einig einzigen Herrn zuwenden soll.

Das Jobelgesetz beherrscht alle Bestimmungen des ganzen 25. Capitels von Lev.; beim Verkauf von Häusern, von Feldern, von Personen an Israeliten oder Nichtisraeliten — immer soll das Verkaufte im Jobeljahre frei werden; aber auch vorher sollen die verkauften Grundstücke vom Verkäufer selbst oder von dessen nächsten Verwandten wieder eingelöst werden, und dieser Verwandte erhielt hiervon den Namen גֹּאֵל. Diese letzte Institution stand nicht nur

*) Wechsler selbst sagt l. c. S. 128 folgendes: „die Verkündigung und der Anfang des Jobeljahres ist hier (in Lev. 25, 9 ff.) in Verbindung gebracht mit der Versöhnungsfeier. Die ideelle Verbindung springt in die Augen. Beide haben die tiefste Innerlichkeit, die unbedingteste Hingebung und Entäusserung der Subjectivität zur Voraussetzung. Das Jobelgesetz fordert im Interesse der Freiheit, der Ausgleichung, zur Versöhnung der Gegensätze und Verschiebungen des Schicksals, des Besitzthums einen so hohen Grad von Hingebung und Selbstentäusserung, ein so grosses Gottvertrauen — zwei Jahre nach einander sollte nicht gesäet und nicht geerntet werden, — das wohl selbst der Culminationspunkt der religiösen Entwickelung Israels nicht ausreichte, diese Forderung zu realisiren . . ."

als todter Buchstabe im Gesetzbuche, sondern hatte im Volksleben tiefe Wurzel geschlagen, wie dies das ganze Buch Ruth, das 35. Cap. von Jeremia und Ez. 7, 12 f. laut bezeugen. Ausserdem stehen noch die Bestimmungen des 27. Cap. von Lev. (vv. 17, 18, 21, 23, 24), die nach 2. Kön. 12, 5 zur Zeit des Königs Joas im Gesetzbuch gestanden haben, mit dem Jobelgesetze in Verbindung. Endlich wird das Jobelgesetz noch erwähnt in Num. 36, 4. Dort führen die Häupter des Stammes Manasse Klage darüber, dass durch das Gesetz, welches den Töchtern Zelofchads das väterliche Erbe zuerkennt, eventuell das Gebiet des Stammes Manasse eine Einbusse erleiden könnte, die noch durch das Jobelgesetz zu einer unabänderlichen gestaltet und für immer sanctionirt würde. Diese letzte Stelle beweist aber zugleich, dass das Jobelgesetz aus der mosaischen Zeit stammt. Die Erzählung in Num. 36, in der die Namen der fünf Töchter Zelofchads und ihre Abstammung angegeben sind, die noch ausserdem mit Num. 27, 1—11 und Josua 17, 1—6 in enger Verbindung steht, ist so historisch gehalten, dass nur das bei den neuesten Kritikern herrschende Vorurtheil gegen den PC die Geschichtlichkeit dieser Erzählung in Abrede stellen konnte*). Jeder Unbefangene wird aber daraus den Schluss ziehen, dass schon zur Zeit Mose's das Jobelgesetz existirt hat. Dazu kommt noch der Umstand, den schon Bleek (Einl. S. 280) hervorgehoben hat, dass in späterer Zeit nach der Besitznahme des Landes, als sich die Eigenthumsverhältnisse dort schon fester gestaltet hatten, gewiss niemand darauf gekommen wäre, ein Gesetz solchen Inhalts zu erlassen, das für die Ausführung so grosse Schwierigkeiten darbietet. Wir fügen dem hinzu, dass auch vor der Besitznahme des heiligen Landes ein menschlicher Gesetzgeber nie darauf gefallen wäre, ein solches Gesetz zu ertheilen, worin unter Anderm auch angeordnet wird, dass zwei Jahre nacheinander nicht gesäet und nicht geerntet werden sollte. Nur derjenige, der sagen konnte: Ich werde meinen Segen euch entbieten, so dass das Erträgnis des einen Jahres für drei Jahre hinreichen wird, der konnte solche dem menschlichen Verstande unpraktisch scheinende Gesetze geben; und er gab sie, obgleich er wusste, dass sie lange Zeit unbefolgt sein werden. Es wird gewiss die Zeit noch kommen, wo diese Gesetze in ihrer Integrität wieder eingeführt sein werden. Der Anfang dieser zukünftigen Zeit wird merkwürdiger Weise von dem Propheten Jesaja

*) Vgl. auch Grätz in Monatsschrift 1886 S. 286.

in dem Bilde eines Jobeljahres vorhergeschaut. Neben dem von Gott bestimmten Tag der Rache (יום נקם) erscheint bei Jesaja immer auch ein Jahr des Ersatzes, ein Jahr der Gnade oder ein Jahr der Erlösung (vgl. Jes. 34, 8; 61, 2; 63, 4). Im Pent. (Deut. 32, 43) ist dieser Tag der Rache mit einer grossen Sühne verbunden, wo Gott selbst sein heiliges Land und sein Volk sühnt (וכפר אדמתו עמו).

Wir haben gesehen, dass das Gesetz über den Versöhnungstag wie kaum ein anderes Gesetz im Pent. zu wiederholten Malen wiederkehrt, dass ferner damit andere Gesetze in Verbindung stehen, die zum Teil als zu jeder Zeit im Volksleben fortbestehend von der beglaubigten Geschichte bezeugt sind, und dass endlich ein Monument aus der mosaischen Zeit, die כפרת*), das Vorhandensein des Versöhnungstagsgesetzes, sowie ein nicht anzuzweifelnder historischer Bericht die Existenz des Jobelgesetzes bekundet. Dies sind jedoch nicht die einzigen Beweise für den mosaischen Ursprung der Gesetze über den Versöhnungstag und das Jobeljahr. Wir werden bei der Betrachtung dieser Gesetze sowohl nach ihrem Inhalte als auch nach der Form, in der sie in der Thora dargestellt sind, noch mehr die Ueberzeugung gewinnen, dass wir es hier mit mosaischen Gesetzen (תורת משה) zu thun haben.

Sehen wir zuerst auf den Inhalt dieser Gesetze, so finden wir, dass sie in engster Beziehung zu den andern von Gott durch Mose in Israel gestifteten heiligen Zeiten stehen. Die Gesetze über die heiligen Zeiten sind alle wie aus einem Gusse. Allen liegt eine Idee zu Grunde, alle werden von einer Form beherrscht. Durch die Feier der heiligen Zeiten soll Israel Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt anerkennen und zugleich bezeugen, dass eben dieser Gott es ist, der Israel zum Priestervolk sich erkoren, es mit besonderer Fürsorge bewahrt und erhält. Was die Form betrifft, sind alle heiligen Zeiten nach der Siebenzahl normirt. Die erste Grundlage solcher Zeiten bildet der Wochensabbat, der von der Schöpfungsgeschichte seinen Ausgang hat. Sowie Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen und am siebenten geruht, so soll Israel die ganze Zeit in kleine Kreise von je sieben Tagen theilen und jeden siebenten Tag sein Schaffen und Wirken sistiren und alle seine Kräfte Gott gleichsam als Opfer darbringen. Die Sabbatidee findet dann eine erweiterte Anwendung, indem die Ruhe vom je siebenten

*) Die Ansicht Graf's (und seiner Schule), welcher in der Schrift de templo silonense die Existenz der Stiftshütte in Abrede stellt, ist hier nicht berücksichtigt worden; deren Widerlegung wird an anderer Stelle erfolgen.

Tage auf das je siebente Jahr ausgedehnt und in diesem eine Ruhe für den Grund und Boden des heiligen Landes vorgeschrieben wird. Der Zeitraum von je 7 Jahren wird zu einer Jahrwoche und das je siebente Jahr zu einem Sabbatjahr gestempelt. Endlich soll der grösste Zeitkreis von 7 solchen Jahrwochen das grösste Sabbatjahr bringen, das den Besitzstand, der innerhalb dieses Kreises in Bewegung gerathen, wieder in seine ursprüngliche Lage zurückbringen soll. Der Tagsabbat soll den einzelnen Menschen, der Jahrsabbat den Boden des Landes und der Jahrwochensabbat den ganzen Besitzstand des Reiches zur Ruhe bringen.

Sowie der Sabbat die Anerkennung Gottes als Schöpfer und Herrn der Welt bezweckt, so sollen die Feste denselben als den Führer und Erhalter Israels zum Bewusstsein bringen, und demgemäss bildet das Pesachfest, als die Geburtszeit Israels als Volk, die Grundlage einer zweiten Klasse von heiligen Zeiten, die Israel als Volk feiern soll. Einige dieser Feiertage haben Sabbat-Charakter, weshalb sie auch Sabbate, aber nur Sabbate Israels genannt werden (vgl. oben S. 212f.). Die Anzahl dieser Sabbate ist in jedem Jahre sieben, der heiligen Siebenzahl entsprechend: der erste und letzte Tag des Pesach, Schabuot, Neujahr, Versöhnungsfest, der erste Tag des Hüttenfestes und das Schlussfest (שמיני עצרת). Die Siebenzahl der Sabbatfesttage zeigt uns, dass sie sämtlich einer Gesetzgebung ihren Ursprung verdanken. Alle zu dieser zweiten Klasse gehörigen heiligen Tage sind zur Freude bestimmt. (vgl. Deut. 16, 11; 14; Nehemia 8, 9—11: Mischna Taanit IV, 8); die höchste Freudenzeit sollte jedoch das achttägige Fest der Einsammlung der Früchte sein, das gerade in den siebenten Monat nach Beginn des ersten Festes im Jahre, des Pesachfestes, fällt, sowie das Wochenfest sieben Wochen vom Pesach entfernt ist. Schon der siebente Neumond sollte vor allen andern als heiliger ausgezeichnet sein. Das grösste Freudenfest, das in diesem Monate gefeiert wird, soll aber noch durch den Versöhnungstag vorbereitet werden, an dem der Mensch seine vergangene Schuld getilgt und sich mit seinem Gotte versöhnt erblicken solle. Wenn nun sowohl das Jobeljahr als auch das Versöhnungsfest mit allen andern heiligen Zeiten zusammen einen einheitlichen Heilsplan darstellen, so ist es nothwendig anzunehmen, dass sie sämtlich von einem Gesetzgeber und zu gleicher Zeit angeordnet worden sind, und diese Zeit kann dann keine andere als die mosaische sein.

Die Darstellung der Gesetze sowohl über den Versöhnungstag als über das Jobeljahr ist aber auch eine solche, wie man sie von einer Gesetzgebung der mosaischen Zeit erwartet, und nirgends ist auch nur die geringste Spur späterer Zeitverhältnisse sichtbar, was doch nothwendig der Fall sein müsste, wenn die betreffenden Abschnitte in späterer Zeit verfasst worden wären. Die Zustände und Verhältnisse, welche diese Gesetzesabschnitte voraussetzen, sind die der Israeliten in der Wüste. Das Jobelgesetz Lev. 25 hat zur Einleitung den Satz: Wenn ihr in das Land kommet, das ich euch gebe u. s. w.; das Versöhnungsfest wird zuerst erwähnt bei der Anfertigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe (Exod. 30, 10), und die Gesetzgebung über die Hauptopfer dieses Festes steht in engstem Zusammenhange mit einem historischen Ereignisse aus der Zeit der Einweihung der Stiftshütte, das, weil an vielen Stellen bestätigt, von niemand angezweifelt werden dürfte (vgl. Lev. 10, 1 ff. 16, 1; Num. 3, 4; 26, 61; 1. Chr. 24, 2). Die Verhältnisse der Israeliten in der Wüste werden in diesem Gesetze in vielen Ausdrücken erblickt: Das Stiftszelt wohnt bei Israel mitten in seiner Unreinheit לאהל מועד השוכן אתם בתוך טמאתם (Lev. 16, 16); Gott erscheint in einer Wolkensäule über dem Sühngeräth (16, 2 vgl. Exod. 16, 10 u. A.); die Israeliten wohnen zusammen in einem Lager; der den Bock zum Asasel geleitet, muss sich zuerst reinigen, dann kann er ins Lager kommen; die Sündopfer müssen ausserhalb des Lagers verbrannt werden, und der welcher sie verbrennt, kann erst, nachdem er sich gebadet, ins Lager kommen. (Lev. 16, 26—28). Der bei den Opfern des Versöhnungstages fungirende Priester ist immer Aaron (16, 3; 6; 8 ff.), und nachträglich ist der Gesetzgeber genöthigt anzuordnen, dass später dieser Opferdienst auch von dem Nachfolger Aarons im Hohepriesteramte versehen werde (v. 32). Diese Fassung des Gesetzes lässt sich nur aus der mosaischen Zeit erklären, ein späterer Gesetzgeber hätte gewiss dasselbe nicht in dieser Form vorgetragen. Die letzten Gründe hat schon Bleek in Rosenmüllers Repert. I S. 1 ff., St. und Kr. 1831 S. 492 ff. und Einl. ins alte Test. S. 183 ff. für die mosaische Abfassung unserer und noch vieler anderer Gesetzesabschnitte geltend gemacht. Wenn nun Knobel (Commentar zum Pent. und Josua III S. 592) und andere Kritiker diese Gründe damit beseitigen wollen, dass sie bemerken, auch ein Späterer habe diese Fassung wählen müssen, wenn er darstellen wollte, wie gewisse Gesetze durch Moses eingeführt worden seien; so ist dies nur eine leere Ausflucht, welche

die Kraft dieser Beweise nicht im geringsten abschwächt. Wenn ein Gesetz als in einer gewissen Zeit von einem gewissen Gesetzgeber gegeben dargestellt, wenn noch dazu das Datum der Gesetzgebung so genau bestimmt ist, wie dies hier mit den Worten „nach dem Tode der beiden Söhne Aarons" geschieht; wenn noch ausserdem Sprache, Ausdrucksweise und die ganze Fassung des Gesetzes nicht nur nicht gegen diese Zeitbestimmung sprechen, sondern in vielen die Echtheit an der Stirne tragenden Ausdrücken und Wendungen die Verhältnisse dieser Zeit wiederspiegeln lassen; dann müssen sehr zwingende Gründe vorhanden sein, die uns zu der Annahme bewegen sollen, ein späterer Schriftsteller hätte sich so gut in die damalige Lage zu versetzen gewusst und Gesetze im Namen Mose's erlassen, die so täuschend den mosaischen ähnlich lauten, dass Knobel selbst gestehen muss: „Er (der Verfasser) hält auch in der That die Lage Mosis meist gut ein"! Solche zwingende Gründe haben aber die Kritiker garnicht, am allerwenigsten aber für unser Gesetz und alle andern mit ihm zusammenhängenden Gesetze vorzubringen vermocht; man muss daher die Authentie derselben anerkennen. Wir fragen ausserdem, was hätte einen späteren Verfasser veranlassen können, die Opfergesetze des Versöhnungstages gerade so vorzutragen, als wenn sie indirect bei einer besonderen Veranlassung gegeben wären? warum hat er sie nicht mit den anderen Festgesetzen verbunden? warum gebraucht er überall den Namen Aaron, um dann das Gesetz für dessen Nachfolger wiederholen zu müssen? warum gebraucht er die Wendungen והשכן את בתוך טמאתם u. dgl., die doch für das Gesetz garnicht nothwendig sind und für die spätere Zeit nicht passen? warum endlich hätte der spätere Verfasser der sogenannten Grundschrift die Festgesetze, die ihm doch zusammen schon fertig vorgelegen, in viele Stellen zerstreut, wodurch er genöthigt wurde, die Bestimmungen öfters zu wiederholen? Nur durch die Annahme, dass die Gesetze in der mosaischen Zeit successive offenbart und niedergeschrieben wurden, lassen sich alle diese Erscheinungen genügend erklären.

Die Sprache unserer Gesetze ist ebenfalls derart, dass sie kein Zeichen der Jugend verräth; vielmehr ist dieselbe, wie die der ganzen Thora, eine eigenthümliche, wie sie in den andern Büchern der heiligen Schrift nicht angetroffen wird. Wir wollen hier nur diejenigen Ausdrücke hervorheben, die entweder nur in unsern Gesetzen vorkommen, oder wenigstens hier vorzugsweise gebraucht werden und augenscheinlich hier ihren Ursprung haben. עשה את נפש,

Fasten, איש עתי, ein bestimmter Mann, ארץ נזרה, wüstes, eig. kahles Land, das schwierige vielgedeutete עזאזל, נזרים, unbeschnittene Weinstöcke, דרור, Freiheit, לצמתה, für ewig, גאל, Verwandter, עקר, Sprössling sind Ausdrücke, zum Theil ἅπαξ λεγομένα, denen niemand das alterthümliche Gepräge absprechen kann und die in unsern Gesetzen zum ersten Mal vorkommen. Der Pentateuch allein hat noch nicht den technischen Ausdruck צום für „Fasten" und gibt diesen Begriff, der hier nur beim Versöhnungstag gebraucht wird, immer durch die Umschreibung ענה את נפש, während die andern biblischen Bücher von den allerältesten bis zu den allerjüngsten, historische, prophetische wie poetische Schriften, den Ausdruck צום unzählige Male für Fasten gebrauchen (vgl. z. B. Richter 20, 26; 1. Sam. 7, 6; 31, 13; Joel 1, 14; 2, 12; 15; Ps. 35, 13; 69, 11: 109, 24; Esther 4, 16; 9, 31; Esra 8, 23; Nehem. 1, 4). Der Ausdruck ענה נפש wird in den nachpentateuchischen Schriften gar nicht mehr allein*) zur Bezeichnung des Fastens gebraucht; nur im 58. Cap. des Jesaja, das vom Versöhnungstag spricht und absichtlich die Ausdrücke dem Pentateuch entlehnt, wird ענה נפש im Parallelismus von צום gebraucht. Die nachexilischen Schriften und die Mischna haben das pentateuchische ענה נפש in התענה, sich kasteien, verwandelt (vgl. z. B. Dan. 10, 12; Esra 8, 21, Mischna Taanit I, 4).

Als Ergebnis unserer Untersuchung können wir nun folgende Sätze hinstellen: Es ist auch nicht der geringste Beweis dafür vorhanden, dass das Versöhnungsfest-Gesetz vor dem Exile, oder gar noch in den ersten Zeiten nach dem Exile nicht geübt oder nicht gekannt war. Dagegen sind viele deutliche Spuren von der Kenntnis nicht nur des Versöhnungsfest-Gesetzes, sondern auch des damit in engster Verbindung stehenden Jobelgesetzes zu finden. Die Propheten Amos und Jesaja sprechen von Festtagen im Allgemeinen, wobei es wahrscheinlich ist, dass der Versöhnungstag auch darunter verstanden wird; in den capp. 58 u. 61 von Jesaja ist uns eine am Versöhnungstag gehaltene Rede erhalten und eine Anspielung auf „das Jahr der Befreiung" aufgezeichnet; sodann hat Ezechiel, der das Jobeljahr ausdrücklich nennt, bei seinen Zeitangaben nach Jobelperioden zählt, auch sonst in unzweideutigen Worten zu erkennen gegeben, dass der Versöhnungstag ihm bekannt war. Dass dieser Prophet im Nisan oder sonst einen Versöhnungstag anordnen wollte, ist eine Fiction der Kritiker. Ezechiel scheint vielmehr am ersten

*) עניתי בצום נפשי Ps. 35, 13 gebraucht beide Ausdrücke zusammen.

Nisan und am ersten Tischri Sühnopfer für den Hohenpriester, resp. für die ganze Gemeinde dargebracht haben zu wollen. Im Pentateuch ist das Versöhnungsfest und Jobelgesetz so oft, wie kaum ein anderes Gebot wiederholt. Schon beim Befehle zur Anfertigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe wird die grösste Sühnefeier im Jahre berücksichtigt, indem das Geräth im Allerheiligsten, an welchem die Sühne vollzogen wird, כפרת, Sühnegeräth genannt und beim goldenen Altar bemerkt wird, dass an denselben das Blut vom Sühnopfer des Versöhnungstages gestrichen werde. Das Hauptgesetz vom Versöhnungsfeste wird nach dem Pentateuch, ebenso wie das Jobelgesetz, dem Mose auf dem Sinai offenbart; im folgenden Jahre bei Gelegenheit des Todes der beiden Söhne Aarons, werden die Sühnopfer und im vierzigsten Jahre des Wüstenzuges die allgemeinen Opfer für das Versöhnungsfest vorgeschrieben. Das Jobelgesetz findet noch in andern Gesetzen des Pentateuchs vielfache Anwendung und wird in einem historischen Berichte aus der mosaischen Zeit als bekannt vorausgesetzt. Aus dem Zusammenhange des Versöhnungstages und Jobeljahres mit den übrigen von Gott durch Mose gestifteten heiligen Zeiten, aus der Sprache und Ausdrucksweise der Gesetzesabschnitte über das Versöhnungsfest und Jobeljahr, sowie aus den Zuständen und Verhältnissen, welche dieselben voraussetzen, ist ebenfalls erwiesen, dass diese Gesetze nur in der mosaischen Zeit gegeben und nur damals schriftlich aufgezeichnet worden sein können.

η) Das Hüttenfest.

V. 33. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 34. Sprich zu den Kindern Israel, wie folgt: Am fünfzehnten Tage dieses siebenten Monats ist das Hüttenfest sieben Tage für den Ewigen. V. 35. Am ersten Tage sei heilige Ausrufung; keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten. V. 36. Sieben Tage sollt ihr dem Ewigen ein Feueropfer darbringen; am achten Tage sei euch heilige Ausrufung, und ihr sollt dem Ewigen ein Feueropfer darbringen; ein Feiertag ist es, keinerlei Dienstarbeit dürft ihr verrichten.

לחדש השביעי הזה, dieses 7. Monats, in welchem Neujahr und Versöhnungsfest gefeiert worden ist. Das Wörtchen הזה setzt das folgende Fest in Beziehung zu den zwei vorhergehenden, so dass alle Feste des 7. Monats mit einander zusammenhängen. Doch

beginnt dieser Abschnitt nicht mit אך; es sollte zu Anfang der Rede nicht sogleich das Hüttenfest als Gegensatz zum Versöhnungstage dargestellt werden, sondern vielmehr als mit diesem im Zusammenhange stehend und von ihm vorbereitet. In Num. 29, wo die Opfer vorgeschrieben werden, steht nur beim Versöhnungstage ובעשור לחדש השביעי חזה, bei סכות aber wird nicht חזה gesetzt, weil dort vorzüglich die מוסף-Opfer berücksichtigt werden und nur die מוספין von ראש השנה und יום הכפורים einander gleich sind, die von סכות aber sich von ihnen unterscheiden. — חג הסכות. Im Bundesbuche (Exod. 23) und dessen Wiederholung (Exod. 34) heisst das Fest חג האסיף, in Num. חג ohne nähere Bestimmung, ebenso im Nachtrag weiter v. 39, in den spätern Büchern החג κατ' ἐξοχήν, ebenso in der Mischna. Der Name חג הסכת befindet sich nur hier, im Deut. und in Secharia 14. Der Name wird hier nicht näher erklärt, weil das Gebot des Hüttenwohnens wahrscheinlich erst für die Zeit in Palästina gelten sollte und deshalb für einen besonderen Nachtrag aufgespart wurde. Hier werden nur solche Bestimmungen gegeben, die auch in der Wüste erfüllt werden konnten*). Am ersten Tage soll מקרא קדש sein und keine Dienstarbeit verrichtet werden. Das Opfer ist an jedem Tage anders, vgl. Num. 29. Am achten Tage ist ebenfalls מקרא קדש, an dem man Opfer zu bringen hat.

Dieser Tag wird עצרת genannt. Dieses Wort bedeutet in den anderen Büchern der h. Schr. „Festversammlung" (s. oben S. 229); so übersetzen es auch hier die aram. Targ., der Syr. und die meisten andern Uebersetzer. Nach Sifre-Num. 151 bedeutet das Wort: עצרו הכתוב מלצאת אין עצירה אלא כניסה שנאמר ואני עצור וכו׳. Die Schrift will damit gebieten, dass man noch die folgende Nacht in der heiligen Stadt verbleibe und nicht nach Hause ziehe, denn עצר bedeutet „einschliessen" nach Jer. 36, 5. (Der Sifre-Num. ist ein Midrasch der Schule R. Ismaels). Doch scheint dies nur דרש zu sein, da nach dem einfachen Sinne gewiss nur vom Tage und nicht von der folgenden Nacht die Rede ist. So gewiss aber an manchen Stellen

*) Der Name חג הסכות wird also hier proleptisch gebraucht, das Fest, das später den Namen חג הסכות führen wird. Dies konnte hier um so eher geschehen, als unmittelbar nachher das entsprechende Gebot vorgeschrieben wird. In Num. 29, wo dieses Gebot nicht vorkommt, wird deshalb das Fest nur חג genannt. In Deut. 16, wo das Fest für die Tempelzeit geboten wird, heisst es wieder חג הסכות. — Nach Josephus (ant. III, 10, 4) ist am 15. des 7. Monats den Israeliten in der Wüste der Befehl ertheilt worden, Hütten aufzuschlagen und sich auf die Winterkälte vorzusehen. Danach wäre schon für die Wüste der Name חג הסכות gebraucht worden, vgl. weiter zu v. 43.

der Bibel dem Worte עצרת od. עצרה die Bedeutung „Versammlung" zukommt, so wenig passt diese im Pentateuch; denn 1) könnte dann nicht gesagt werden עצרת היא, dieser Satz legt entschieden dem Tage den Namen עצרת bei; 2) nach עצרת steht immer das Arbeitsverbot, es muss also dieses eine Folge der עצרת sein, was aber nicht der Fall wäre, wenn man unter עצרת eine Festversammlung verstände; 3) im Deut. wird der 7. Tag Pesach עצרת genannt, obwohl die eigentliche Festversammlung am ersten Tage stattfindet (s. oben S. 145). Noch weniger aber kann man der LXX beipflichten, wenn sie עצרת mit ἐξόδιον (Schlussfest) übersetzt, obgleich viele Neuere (Bähr, Keil u. A.) sich für diese Erklärung entscheiden. Dagegen spricht: 1) das beigefügte Arbeitsverbot; 2) dass der Stamm עצר keineswegs „beschliessen" bedeutet; 3) dass diese Deutung im Grunde nur aus dem Zusammenhange errathen ist, wofür aber garnichts spricht. Es empfiehlt sich daher am besten diejenige Erklärung, welche die Midraschim der Schule R. Aqiba's, Sifra, Sifre-Deut. (und Talm. תגינה 9a u. 18a) geben, der auch manche Neuere folgen. Diese nehmen עצרת vom Stamme עצר, einhalten. Sowie nun שבת = שבתת die feiernde stille Zeit bezeichnet, so bedeutet עצרת eine den Menschen in seiner gewöhnlichen Beschäftigung einschränkende und einhaltende Zeit*). Später wurde der Name der Zeit auf die während dieser Zeit gewöhnlich stattfindende Versammlung übertragen, wie bei מקרא (oben S. 136).

Nun sind eigentlich alle Festtage und die Sabbate auch zugleich עצרת; warum wird aber dieser Name blos dem Tage nach dem Hüttenfeste und im Deut. dem 7. Tage des Pesachfestes beigelegt? Was zunächst den auf das Hüttenfest folgenden Tag betrifft, so will offenbar der Name עצרת diesen von den vorhergehenden sieben Hüttenfesttagen unterscheiden. Es ist dieser Tag ein besonderer Festtag (רגל בפני עצמו Sukka 48a), dem man, da an ihm keine der für das Hüttenfest gebotenen Ceremonieen geübt wird, den Namen „Azeret" (= Feiertag) gegeben hat, um ihn so wenigstens als einen

*) Diese Erklärung stimmt übrigens einigermassen mit der oben mitgetheilten Erklärung aus Sifre-Num. überein, insofern in der Bedeutung „einschliessen" die Arbeitseinstellung einbegriffen ist, da der Arbeitende hinausgeht aufs Feld, sein Tagewerk zu verrichten, vgl. Exod. 16, 29; Ps. 104, 28. — Nach Grätz (Monatschr. 1886, 194 ff.) bedeutet עצרת ein Weihetag, an welchem man im Tempel eingeschlossen bleiben und sich der Speise enthalten soll. Allein dies könnte doch schon deshalb nicht dem ganzen Volke geboten werden, weil für dasselbe im Tempel kein Raum vorhanden war.

Tag der Arbeitseinstellung zu kennzeichnen. Der siebente Pesachtag wird in Lev. und Num. nicht „Azeret" genannt; denn hier heisst der erste Pesachtag חג המצות, das Mazzot-Gebot (d. h. das Verbot von חמץ) hat aber der siebente Tag mit dem ersten gemeinsam. Der siebente Tag brauchte also vom ersten Tage nicht unterschieden zu werden. Anders ist das Verhältnis in Deut. 16. Dort ist der erste Tag des Mazzotfestes ein beim Centralheilgthum zu feierndes Pesachfest, der deshalb wie in Josua 5, 11 den Namen פסח führt (vgl. oben S. 189ff.), während der siebente Tag zu Hause gefeiert wird und mit dem פסח nichts gemein hat. Daher wird dort der siebente Tag im Gegensatz zum ersten Tage blos עצרת genannt*). Der Prophet Amos überträgt die Namen der Feste auf die Opfer und nennt die Opfer der Wallfahrtsfeste חגים, die der andern Feste aber עצרות (vgl. Am. 5, 21 und T. Jon. das.).

Die Weisen im Talmud (Chag. 18a) und Midrasch (Sifra und Sifre-Deut.) folgern aus den Stellen, die am 8. Tag des Hüttenfestes und am 7. Pesachtag jegliche Arbeit verbieten, dass auch an den Zwischentagen (חול המועד) mancherlei Arbeiten nicht verrichtet werden dürfen, dass demnach der darauffolgende Feiertag nur dadurch vor den Zwischentagen ausgezeichnet sei, dass an ihm jegliche Dienstarbeit verboten sei. Schon vermöge seines Namens „Moëd" (vielleicht auch מקרא קדש v. 37) gebot jeder der Zwischentage in gewisser Beziehung eine Beschränkung der gewöhnlichen Beschäftigung. Ja selbst am Neumondstage war es allgemeiner Brauch, in dem gewöhnlichen Geschäftsgang Stillstand eintreten zu lassen. Um so mehr hatte man in den Zwischenfesttagen diejenigen Arbeiten, die nicht dringend und aufschiebbar waren, unterlassen, und demgemäss waren auch diese Tage in gewissem Sinne עצרת-Tage, d. h. Tage des Stillstands in der alltäglichen Beschäftigung. Jedoch war es gesetzlich nicht vorgeschrieben, wie weit die Arbeitseinstellung an solchen Tagen zu beobachten sei; es war dies vielmehr den Vertretern der Nation überlassen, hierüber genauere Bestimmungen zu treffen (לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, Chag. 18a). Gegenüber dieser freiwilligen minder strengen Arbeitseinstellung an den Zwischentagen will die Schrift am darauffolgenden Festtage eine gesetzliche עצרת anordnen, an der keinerlei Dienstarbeit, mag sie noch so

*) Da nach Lev. 28, 5 der 14. Nisan als Pesachtag auch zu den מועדים gehört, so ist der 7. Pesachtag auch ein 8. Moëdtag und in dieser Hinsicht dem עצרת des Sukkot ähnlich.

dringend sein, verrichtet werden sollte. Nach dieser Erklärung unserer Weisen mag der Name עצרת im Pent. speciell für die Tage gebraucht worden sein, welche nach einer vorherigen theilweisen und bedingten Arbeitsbeschränkung vollständigen und absoluten Einhalt in allen Arbeitsverrichtungen (עצרת בכל מלאכה) gebieten.

Nach den neuesten Kritikern (Wellhausen, Kuenen u. A.) soll der 8. Azerettag erst nach dem Exile zum Hüttenfeste hinzugekommen sein, (ebenso wie Neujahr und Versöhnungstag), während nach Deut. (16, 13), ebenso wie nach 1. Kön. 8, 66 und Ez. 45, 25 das Hüttenfest nur sieben Tage dauert. Ueber Neujahr und Versöhnungstag ist bereits oben das Nöthige erörtert. Das Stillschweigen des Deut. hinsichtlich des 8. Azerettages würde nur dann etwas beweisen, wenn dieser Tag den ersten 7 Tagen gleichgestellt wäre. Nun wird aber sowohl in Lev. 23, als in Num. 29 der 8. Azeret von dem vorhergehenden Hüttenfeste so deutlich wie möglich unterschieden und als besonderer, nicht zu den Wallfahrtsfesten (חגים) gehörender Feiertag bezeichnet*), ebenso wie Amos (5, 21) die חגים von den עצרות unterscheidet. Besonders deutlich tritt dies in Num. 29 zu Tage, wo nur in den ersten 7 Tagen in absteigender Progression 13—7 Stiere, in Summa 70 Stiere, geopfert werden, während Azeret von diesem Opfersysteme ausgeschlossen ist. Auch werden an den חגים nach der Opferordnung in Num. 28—29 täglich mindestens zwei Stiere als מוסף-Opfer dargebracht, während am Azeret, ebenso am Neujahr und Versöhnungstage, nur ein Stier im מוסף-Opfer enthalten ist, ein Beweis, dass die letzten drei Feste nicht zu den חגים gehören. Da nun das Deut. nur die Wallfahrtsfeste, an denen man nach der auserwählten Stadt zog, behandeln will, um dabei die Einheit des Heiligthums zu gebieten, so ist es leicht erklärlich, dass es das Azeretfest nicht erwähnt. Ebenso begreiflich ist es, dass König Salomo das zur Freude versammelte Volk am 8. Azerettage entliess, da dieser nur zur stillen Ruhe bestimmt war. Dass Ez. nichts beweist, ist bereits oben S. 257 und 263 gezeigt; vgl. noch „Die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 106ff.

---

*) Jerusch. Nedarim Abschn. V Anf. (cit. von ר"ן zu B. 49a) meint, dass zwar בלשון בני אדם auch der 8. Azeret חג genannt wird, doch nicht בלשון מקרא. Die späteren Decisoren (cit. in שערי תשובה zu א"ח 668) suchen zu beweisen, dass Azeret auch ein חג sei, um die Gebetformel חג העצרת zu rechtfertigen. Doch bringt Heidenheim im מחזור eine LA. השמיני עצרת החג הזה, wonach der 8. Tag als Az. des חג (d. h. des Hüttenfestes) bezeichnet wird.

V. 37. Dies sind die Feste des Ewigen, die ihr als heilige Tage ausrufen sollt, um dem Ewigen Feueropfer darzubringen, Ganzopfer und Speiseopfer, Schlachtopfer und Gussopfer, die Gebühr jedes Tages an seinem Tage; V. 38. Ausser den Sabbaten des Ewigen und ausser euren Gaben und ausser all euren Gelübden und ausser all euren freiwilligen Spenden, die ihr dem Ewigen hingebet.

Es wird jetzt, nachdem alle Festtage bereits aufgezählt und der Festkalender abgeschlossen ist, eine Unterschrift gegeben. „Dieses sind die Festtage, die ihr מקראי קדש ausrufen sollt." Nach R. Aqiba (im Sifra) bezieht sich die Benennung מקרא קדש auch auf die Zwischentage (חול המועד), ebenso Mechilta zu Exod. 12, 16. Wessely meint jedoch, dass hier nur von einem Theile der מועדים gesprochen wird: „Dies sind die Festtage, die ihr theils als מקרא קדש ausrufen, theils durch besondere Opfer auszeichnen sollt." Wir müssen jedoch R. Aqiba und der Mechilta Recht geben und annehmen, dass auch die חה"מ-Tage מקרא קדש heissen; nur sind sie nicht so heilig, wie die Feiertage (ימים טובים), weshalb letztere vorzugsweise מקראי קדש genannt werden. — אלה מועדי ה' ist von להקריב אשה לה' abhängig: Dies sind die Festtage, die ihr als מקראי קדש ausrufen sollt, und dies sind die Festtage, an denen es euch obliegt, ein Feueropfer dem Ewigen darzubringen. — עולה וגו' will Hirsch auf עולת ראיה und זבח auf שלמי חגיגה ושמחה beziehen; allein 1) ist dies in מתנותיכם enthalten (s. weiter); 2) würde dann das דבר יום ביומו nicht passen; 3) muss עולה ומנחה als Erklärung zu להקריב אשה aufgefasst werden, welches letztere doch analog dem והקרבתם אשה die מוספין bezeichnet. Wir müssen daher mit den andern Erklärern unter עולה וגו' die in Num. 28—29 vorgeschriebenen מוספין verstehen. Nur erhebt sich dann, wie schon Wessely bemerkt hat, die Schwierigkeit: 1) Warum wird nicht חטאת erwähnt? 2) Warum ist von זבח die Rede, da doch unter den מוספין in Num. 28—29 keine שלמים genannt werden. Auf die letztere Frage sind verschiedene Antworten gegeben worden, die aber sämtlich nicht befriedigen. Malbim meint, unter זבח seien ebenfalls die עולות gemeint; allein das wäre höchst auffällig, dass עולה zweimal, jedesmal mit einem andern Namen, genannt sein sollte. Eine andere Antwort ist, dass unter זבח die beiden כבשי עצרת (in v. 19) zu verstehen sind, was ebenfalls nicht befriedigt, da hier aus der Stelle hervorzugehen scheint, dass man an allen Festtagen זבחים dargebracht hat. Eine dritte Antwort gibt Wessely, unter זבח sei

חמאת gemeint. Dies ist noch weniger annehmbar, da zu חמאת keine נסכים gehören. Es scheint da kein Ausweg möglich; auch die Kritik kann da nichts helfen, da sie zugestehen muss, dass sowohl unser Abschnitt, als auch Num. 28—29 zum PC gehört, und wenn auch letztere Capitel zu Ps gerechnet werden, so ist doch ein Widerspruch derselben mit Pg unbegreiflich.

Wir möchten daher noch folgende Lösungen vorschlagen. Entweder handelt unser Cap., wo nicht ausdrücklich auf die spätere Zeit hingewiesen wird, von der Zeit vor Erbauung der Stiftshütte, in welcher auf der במה nur עלות ושלמים, und Num. 28—29 von der Zeit nach Erbauung der Stiftshütte, in der חמאות dargebracht wurden; oder auch, dass in der Wüste, da einerseits nur sehr wenige Priester vorhanden waren, welche die חמאות nicht verzehren könnten, andererseits die Israeliten kein anderes Fleisch als שלמים-Opfer essen durften, vielleicht statt der Sündopfer die זבחים dargebracht wurden, und dass die Schrift erst vor dem Einzuge ins heilige Land die חמאות anordnete.

Wer diese Lösungen für gezwungen hält, kann annehmen, dass die Thora hier zuerst עולה ומנחה nennt, als diejenigen Opfer, die ganz auf dem Altar angezündet werden, denn מנחת נסכים wird ganz auf dem Altar verbrannt (vgl. M. Menachot 6, 2, Tos. Qorbanot 5, 2, Jos. ant. 3, 9, 4). Darauf folgt זבח, worunter diejenigen Opfer verstanden sind, deren Fett auf dem Altar angezündet wird, das Fleisch aber den Priestern zukommt. Dahin gehören die Friedensopfer von Schabuot und die Sündopfer der Feste, die in dieser Beziehung jenen Friedensopfern gleich sind und daher auch oben in v. 19 mit diesen zusammen genannt werden (s. ob. S. 222). Zuletzt kommen die נסכים, von denen gar nichts auf dem Altar verbrannt wird, die vielmehr in eine im südwestlichen Winkel der Altarhöhe befindliche Schale gegossen wurden, von wo sie durch eine den Altar durchbohrende Höhlung in die Tiefe des Altargrundes hinabflossen (M. Sukka 4, 9).

מנחה ונסכים müssen beide als Beigabe zu עולה und (שלמים) זבח dargebracht werden. Es sollte eigentlich heissen: עולה וזבח ומנחה ונסכים. Aus der hier gebrauchten Wortstellung werden aber im Sifra und Menachot 44b einige gesetzliche Bestimmungen abgeleitet. — דבר יום, das für den Tag Vorgeschriebene, ביומו, an demselben Tage, aber nachdem die Zeit verstrichen, findet kein Ersatz statt. (עבר ומנו בטל קרבנו). — מלבד שבתות ה׳ ist nicht auf die Opfer, sondern auf מועדי ה׳ אשר תקראו וגו׳ zu beziehen: Diese מועדים sollet ihr מקראי קדש

nennen, ausser den wöchentlichen שבתות, die in diesem Abschnitt nicht behandelt und durch die מועדים nicht alterirt werden (vgl. oben S. 134). Das folgende ומלבד מתנותיכם bezieht sich wieder auf להקריב אשה: Die Feueropfer sollen dargebracht werden ausser den hier nicht vorgeschriebenen מתנות, das sind die עולות ראיה (vgl. Deut. 16, 17; איש כמתנת ידו וגו) und ausser den נדרים und נדבות (über den Unterschied zwischen beiden s. I S. 248), die ebenfalls an den Festen darzubringen sind, aber, wie die Tradition lehrt, nur am חול המועד. Anstatt מלבד וגו heisst es in Num. 29, 39: לבד מנדריכם ונדבתיכם. Den Unterschied zwischen מלבד und לבד מ׳ erklärt Malbim richtig so, dass ersterer Ausdruck blos anzeigt, es seien ausser den hier genannten Dingen noch andere vorhanden; dagegen will לבד מ׳ betonen, dass die ausgenommenen Gegenstände nicht unter der Zahl der aufgezählten gerechnet werden dürfen. Da nun in Num. die Zahl der Festopfer genau angegeben ist, so wird durch לבד מנדריכם bestimmt, dass die Gelübdeopfer nicht zu den Pflichtopfern gezählt werden, dass vielmehr die Zahl der Pflichtopfer exclusive der Gelübdeopfer zu verstehen ist. In Lev. dagegen, wo die Zahl der Pflichtopfer nicht bestimmt wird, deutet מלבד וגו darauf hin, dass ausser den Pflichtopfern noch freiwillige Gelübdeopfer darzubringen sind. —

9) Nachtrag zum Hüttenfestgesetze.

V. 39. Jedoch am fünfzehnten Tage des siebenten Monats, wenn ihr den Ertrag des Landes einsammelt, sollt ihr das Fest des Ewigen sieben Tage feiern; am ersten Tage sei Ruhe, und am achten Tage sei Ruhe.

Wie bereits oben S. 131 bemerkt, haben viele neuere Kritiker die vv. 39—43 einer anderen Quelle (H) zugewiesen (vgl. auch S. 155). Schon durch seine Stellung nach der Unterschrift vv. 37—38 soll unser Stück deutlich seine anderweitige Herkunft verrathen (Kuenen, Einl. S. 86, nach dem Vorgange von George, Hupfeld und Knobel). Dass aber eine solche nachträgliche Stellung nicht im geringsten eine anderweitige Herkunft verräth und dass einunddersselbe Autor durch mancherlei Gründe sich veranlasst sehen konnte, einige Bestimmungen als Nachtrag zu geben, ist nicht nur von selbst einleuchtend, sondern lässt sich auch aus der Thora selbst mit Sicherheit nachweisen. In Lev. 2, 14 folgt die Bestimmung über מנחת בכורים erst, nachdem das Mincha-Gesetz durch die Vorschriften, zu keiner Mincha Sauerteig oder Honig zu gebrauchen,

sowie jede Mincha mit Satz zu bestreuen, abgeschlossen worden. Der Grund davon ist oben I S. 157 angegeben. In Lev. 12, 7 wird auch zuerst das Gesetz über die Wöchnerin mit der Unterschrift: זאת תורת היולדת לזכר ולנקבה geschlossen, und nachträglich folgt in v. 8 die Vorschrift über das Opfer der armen Wöchnerin. Wie oben mit v. 9ff. nachträglich die Bestimmung getroffen wird, wie man Pesach als Erntefest zu feiern habe, ist bereits S. 174 deutlich gezeigt worden. Somit ist die Stellung der vv. 39—43, die wir weiter unten noch begründen werden, kein Beweis für deren Zugehörigkeit zu einer andern Quelle.

Zweitens wird geltend gemacht, dass in dem Gesetze von vv. 39—43 noch kein bestimmter Tag für die Feier des Hüttenfestes festgesetzt war, indem die Worte בחמשה עשר יום לחדש השביעי als ein Zusatz des Redaktors (Rp) erklärt werden (Kuenen S. 87, Baentsch u. A.). Nun gesteht Kuenen wenigstens zu, dass v. 41 zu H gehört, dass also H wenigstens den siebenten Monat als die Zeit des Festes bestimmt und nur den Tag unbestimmt gelassen habe. Wir haben aber bereits oben S. 131 gezeigt, dass v. 41 ein Citat aus Exod. 12, 14 (Pg) ist, also nicht einer anderen Quelle (H) angehören kann. Baentsch wieder erklärt auch v. 41 als Interpolation von Rp, so dass H nicht einmal den Monat des Festes bestimmt hat. Abgesehen aber davon, dass nicht einzusehen ist, was Rp mit dieser Interpolation beabsichtigt hätte, beweist ja 1. Kön. 8, 2, dass schon zur Zeit Salomo's das Hüttenfest im Monat Ethanim, d. i. im siebenten Monat gefeiert wurde. Warum dort nicht auch der Tag des Monats bestimmt ist, wird durch das oben S. 129 Erörterte erklärt. Ausserdem beweist 1. Kön. 12, 32, dass auch das Monatsdatum des Hüttenfestes seit den ältesten Zeiten genau bestimmt war. Die Annahme der Kritiker, dass Rp das Monatsdatum in v. 39 interpolirt habe, ist überhaupt eine willkürliche und umso weniger begründet, als nach der Ansicht derselben Ausleger oben in vv. 9—22 derselbe Redaktor sich nicht veranlasst sah, das Tagesdatum zu bestimmen, vgl. S. 156.

Drittens wird behauptet, dass H (in vv. 39—43) ebenso wie das Deut. nur von sieben Feiertagen spreche und den achten Feiertag noch nicht kenne. Diese Annahme wird durch die petitio principii, dass die Worte ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון aus vv. 35, 36 in v. 39 interpolirt seien, erst ermöglicht (Kuenen l. c. u. A.). Allein wären die letzten Worte wirklich interpolirt, so hätte es gewiss, wie in v. 36, וביום השמיני עצרת gelautet, und es wäre nicht,

scheinbar im Widerspruch mit vv. 35f., der achte Tag dem ersten gleichgestellt worden. Auch der erste Tag würde nicht als שבתון, sondern, wie in v. 35, als מקרא קדש bezeichnet worden sein.

Dass aber vv. 39—44 als Nachtrag gegeben wird, hat einfach in folgendem Umstande seinen Grund. Die Gesetzgebung des Priester- und Heiligkeitsbuches ist eine Wüstengesetzgebung im strengsten Sinne des Wortes, nicht nur in der Wüste, sondern auch für die Wüste gegeben. Man beachte z. B. die Aussatzgesetze, wie der Aussätzige stets ausserhalb des Lagers verweilend dargestellt wird (13, 46; 14, 3; 8), wie ferner, sobald das Gesetz erst für die spätere Zeit seine Geltung beansprucht, die Einleitungsformel כי תבאו אל ארץ vorangesetzt wird (14, 34). Dass dies auch bei den Festgesetzen der Fall ist, zeigt uns das Gesetz über das Pesach (Exod. 12), über das zweite Pesach (Num. 9, 1—14), über den Versöhnungstag (vgl. Lev. 16, 26—28), sowie die Einleitungsformel zum Omergesetz, vgl. oben S. 155 f. Das Hüttenfest ist nun gerade ein solches, für das im heiligen Lande specielle Gebote vorgeschrieben werden, die in der Wüste nicht zur Geltung kommen konnten, namentlich die Freudenfeier im Gottestempel mit dem Feststrausse in der Hand zum Danke für die bei der Einsammlung der Früchte von Gott gespendete Segensfülle, sowie das Wohnen in den Hütten zum Andenken an den von Gott erhaltenen Schutz in der Wüste. Für diese Feier des Hüttenfestes musste eine nachträgliche Bestimmung gegeben werden, ebenso wie oben v. 9 ff. für die Erntefestfeier am Pesach erst nachträglich die Vorschrift ertheilt wird.

Der Nachtrag vv. 39—43 ist somit dem Nachtrage vv. 9—14 vollständig parallel. Da nun oben, aus den S. 208 f. angegebenen Gründen, für den ersten Tag des Pesachfestes die Bezeichnung שבת gebraucht wird, so wird auch vom ersten Tag Sukkot gesagt: ביום הראשון שבתון, und dazu noch hinzugefügt, dass auch noch am achten Tag, obgleich das Hüttenfest schon vorbei ist, שבתון zu beobachten sei. Dass damit zugleich ein Gegensatz zum שבת שבתון des Versöhnungstages beabsichtigt ist, haben wir oben S. 205 f. auseinandergesetzt. Der Nachtrag vv. 9 ff. wird mit וידבר — לאמר eingeleitet, weil er mit dem Wochenfeste verbunden ist (ob. S. 155); unser Nachtrag dagegen behandelt kein besonderes Fest, hat daher nicht וידבר an der Spitze. Man hätte auch erwartet, dass dieser dem Schlussatze אלה מועדי ה׳ וגו vorangehe, damit letzterer Schluss das ganze Festgesetz abschliesse. Allein einerseits gehört die Be-

stimmung über die freiwilligen Opfer, die der Schlussatz enthält, noch in das Wüstengesetz und vor die Vorschriften über die spätere Feier; andererseits — und das wird wohl das Hauptmotiv zur Stellung des Nachtrages geboten haben — sollte die zweite Abtheilung der Festgesetzgebung, der Herbstfestkreis, ebenso wie die erste Abtheilung, mit dem bedeutungsvollen Satze אני ה׳ אלהיכם schliessen, der wieder am passendsten an den Satz כי בסכות הושבתי וגו sich anlehnt, vgl. oben S. 130.

Damit ist aber zugleich ein positiver Beweis für die Einheit des ganzen Festgesetzes erbracht (ob. S. 131), sowie auch Num. 29 augenscheinlich für die Zugehörigkeit unseres Nachtrags zu dem Hauptgesetz Zeugnis ablegt. Num. 29, 12 u. 35 hat zwar mit dem Hauptgesetz Lev. 23, 34—36 gemeinsam die Ausdrücke מלאכת עבודה, מקרא קדש und עצרת; dagegen weisen aber auch andere wichtige Momente auf den Nachtrag Lev. 23, 39—43 hin. Der Name חג הסכות fehlt in Num., das Fest wird, wie in Lev. 23, 39; 41, חג κατ' ἐξοχήν genannt, und Num 29, 13 וחגתם חג לה׳ שבעת ימים stimmt fast wörtlich überein mit Lev. 23, 39; 41. Es ist ferner folgendes zu beachten: In Lev. steht sowohl beim Versöhnungstag (23, 27) als auch im Hauptgesetze des Hüttenfestes (23, 34) לחדש השביעי הזה, wo das הזה auf den Neujahrsmonat hinweist (23, 24); im Nachtragsgesetze des Hüttenfestes dagegen (23, 39) fehlt das Wörtchen הזה, weil durch den Beisatz באספכם את תבואת הארץ der siebente Monat hinreichend bestimmt ist. In Num. ist nun merkwürdiger Weise beim Versöhnungstag (29, 7) הזה hinzugefügt worden, beim Hüttenfeste aber fehlt das הזה*), was sich auch durch eine Anlehnung an den Nachtrag Lev. 23, 39 erklären lässt. (Vgl. auch ob. S. 277).

Der Nachtrag ist auch unbedingt zur Erklärung und Ergänzung von Nöthen. Es ist undenkbar, dass Pg, der alle Cultusgesetze mit besonderer Ausführlichkeit behandelt (man vgl. z. B. Exod. 12) sich betreffs des wichtigsten Hüttenfestes mit wenigen Notizen (vv. 34—36) begnügt haben soll, wo noch dazu der Name חג הסכות ohne die Erklärung, dass man in Hütten wohnen soll, ganz unverständlich ist. Im Nachtrag wieder beweist der Beginn mit der Partikel אך, gleichwie beim Versöhnungstag (v. 27), sowie der Ausdruck שבתון, wie beim Neujahr (v. 24), zur Genüge, dass derselbe ursprünglich mit den vorangehenden Gesetzen in Verbindung stand und nicht aus einer anderen Quelle stammt. Um diesen als

*) LXX, Samar. einige hebr. Manuscripte und Sifre lesen zwar dort הזה; Diese LA. ist aber offenbar nur eine Correctur nach Lev. 23, 34.

von Pg. unabhängig zu erklären, müssen die Kritiker hier ebenso, wie oben bei vv. 9—22, zu der beliebten Annahme von Glossen, Ueberarbeitungen u. s. w. ihre Zuflucht nehmen, ohne dass ein vernünftiger Grund für derartige Abänderungen des ursprünglichen Textes angegeben werden kann.

אך בחמשה עשר. Da bisher von der Festfeier ohne Rücksicht auf die agrarische Seite derselben die Rede war, wird jetzt mit אך die Bestimmung gegeben: Jedoch zur Zeit, da ihr den Ertrag des Landes einsammelt, sollt ihr das Fest in folgender Weise feiern. Die Zeitbestimmung בחמשה עשר יום וגו muss wiederholt werden, weil man sonst den Satz so verstanden hätte, dass man blos באספכם את תבואת הארץ das Hüttenfest feiern solle, ohne dass der Tag dazu bestimmt wäre, wie dies in der That manche neuere Ausleger annehmen. Es könnte aber auch der vorliegende Abschnitt als Stiftshüttengesetz unmittelbar nach dem Versöhnungstagsgesetze offenbart worden sein, wonach mit der Partikel אך das Hüttenfest im Gegensatz zum Versöhnungstage als Freudenfest und als einfacher שבתון (nicht שבת שבתון) bezeichnet würde (s. ob. S. 205f.). Unter באספכם את תבואת הארץ ist vorzüglich die Obst- und Weinlese verstanden (Jes. 32, 10; Micha 7, 1); doch genügt es, wie Sifra erklärt, wenn im Tischri der grösste Theil der Früchte eingesammelt ist, und die Gesetzesbehörde hat bei der Einsetzung eines Schaltmonats auch darauf Rücksicht zu nehmen, שתעשה את החג באסיפת רוב הפירות, dass zur Zeit des Hüttenfestes die Einsammlung der Früchte zum grössten Theil vollbracht ist. — תחגו וגו. Der Talmud (Chagiga 9a) findet hier und weiter v. 41 die Vorschrift, dass jeder an jedem Feste ein besonderes Festopfer (חגיגה genannt) darzubringen habe, das nach den Vorschriften des Friedensopfers behandelt wird. Jeder Israelit musste nach der Trad. zu jedem Feste dreierlei Opfer darbringen: 1) עולת ראיה, ein Ganzopfer beim Erscheinen vor Gott im Vorhofe des Tempels; 2) שלמי חגיגה, Festfriedensopfer; 3) שלמי שמחה, Friedensopfer zum freudigen Opfermahle, die man auch vom Viehzehnten nehmen konnte (vgl. Chag. 6b, 7b und Maim. H. Chag. 1—2). — שבתון — ביום sagt einerseits, wie bereits bem., dass, ebenso wie am Neujahrsfeste, שבתון, nicht, wie am Versöhnungstage, שבת שבתון zu beobachten sei; andererseits werden mit שבתון auch solche Thätigkeiten untersagt, die nicht als eigentliche Arbeiten zu betrachten sind, deren Ausübung aber dennoch gegen das Gebot der Ruhefeier verstösst (vgl. Ramban zu v. 24). Dahin gehört z. B. Früchte einheimsen, messen und wiegen, Wein in Fässer füllen

u. dgl. Daher musste gerade für die Zeit der Einsammlung der Früchte ausser dem oben (v. 34) erlassenen Verbote der מלאכת עבודה noch das Gebot, שבתון zu halten, besonders eingeschärft werden.

V. 40. Und nehmet euch am ersten Tage eine Frucht des Baumes Hadar einen Palmzweig und Aeste vom Baume Aboth und Bachweiden und freuet euch vor dem Ewigen eurem Gotte sieben Tage.

Die erste Frage, die sich uns aufdrängt, ist die, ob hier an ein besonderes Gebot, פרי עץ הדר u. s. w. zu nehmen, gedacht werden muss, oder ob dies nur eine Vorschrift ist, wie man die סכות machen soll. Unsere Stelle, an und für sich betrachtet, würde nicht den geringsten Zweifel zulassen, dass hier von einer besondern Vorschrift, am ersten Tage den Feststrauss zu nehmen, aber nicht vom Hüttenbau die Rede ist. Nur eine Stelle in Nehemia hat Manche irre geleitet. Nehem. 8, 14—15 heisst es: וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ד׳ ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמור צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סכות ככתוב. Allerdings sind die Arten, welche in Nehem. verzeichnet sind, nicht ganz dieselben, die an unserer Stelle vorgeschrieben werden; doch scheint aus Nehem. hervorzugehen, dass man zu jener Zeit das pentateuchische Gebot im unserem Verse vom Hüttenmachen verstanden hat. Schon die Qaräer wussten nicht, wie sie diese Frage entscheiden sollen. Judah Hadasi meint, es sei hier von den סכות die Rede; doch Aaron ben Elia meldet, dass unter den qaräischen Lehrern darüber eine Meinungverschiedenheit herrscht, und dass manche mit den Rabbaniten übereinstimmen. Auch die christlichen Ausleger sind getheilter Ansicht. Die älteren Archäologen sind zum grössten Theile der Ansicht, dass in v. 40 ein besonderer Feststrauss beschrieben ist, ganz wie es die jüdische Trad. haben will, die meisten Neuern jedoch betrachten diese Pflanzen als Bestandtheile des Hüttenwerkes (vgl. Bähr II S. 625 und Keils Commentar). Indessen behauptet Knobel, dass die Schriftstelle entschieden den Sinn erfordert, den die jüd. Trad. in ihr gefunden hat; doch meint er, zur Zeit des Esra hätte man aus Missverständnis die Stelle auf die Hütten bezogen. Wäre es aber in der That so, so müssten wir nothwendig der Deutung Esra's zustimmen. Allein wir werden sehen, das Esra keineswegs die Schriftstelle auf die Hütten bezogen hat.

Zunächst ist es nicht zu bezweifen, dass man zur Zeit der Makkabäer den Vers als von einem Feststrausse redend verstanden hat. Als Juda am 25. Kislew den Tempel gereinigt hatte, feierte man acht Tage nach der Weise des Hüttenfestes und trug dabei auch Palmzweige (2. Makk. 10, 6—7). Als Simon die Akra erobert hatte, zog man in dieselbe ebenfalls mit Lobgesängen und Palmzweigen ein (1. Makk. 13, 51). Wahrscheinlich freute man sich in gleicher Weise wie am Hüttenfeste. Als Alexander Jannai einmal am Hüttenfeste den Altar bestieg, wurde er vom Volke mit den Citronen (Ethrogim) beworfen (Jos. ant. 13, 13, 5). Wahrscheinlich hat er bei der Wasserspende eine Demonstration gegen die Pharisäer gemacht (vgl. Grätz III² S. 473). Es wäre nun sonderbar, wenn man in der ersten Zeit des zweiten Tempels unter Esra und Nehemia den Schriftvers anders verstanden hätte als später unter den Makkabäern. Was sollte wohl die Veranlassung geboten haben, in den Gebräuchen des Hüttenfestes eine Aenderung zu treffen. Ueberdies ist es auch nicht zu begreifen, wie Esra und Nehemia dazu gekommen wären, die Schriftstelle so misszuverstehen; denn ein Missverständnis ist es jedenfalls, den Vers 40 auf das Hüttenwerk zu beziehen. Dies ersehen wir 1) daraus, dass in der Schrift nur gesagt wird: Nehmet euch am ersten Tage פרי עץ הדר u. s. w., der Hütten aber gar keiner Erwähnung geschieht. Erst in v. 42 folgt das Gebot, in Hütten zu wohnen, aber als eine neue Vorschrift, die mit v. 40 in gar keiner Verbindung steht. 2) Es wäre unbegreiflich, wie zum Baue der Hütten, eine Frucht, פרי עץ הדר, verwendet werden soll. Diese Frucht steht noch dazu an der Spitze aller übrigen Arten, während sie doch bei einer Hütte höchstens zur Ausschmückung gebraucht werden könnte. Keil will nun deshalb das פרי im weitern Sinne nehmen, von den Trieben, Schösslingen und Zweigen der Bäume, und meint noch dazu, פרי עץ הדר sei als Frucht von Zierbäumen zu fassen; dies wäre der allgemeine Begriff, der durch die folgenden drei Arten von Baumzweigen specialisirt wird. Allein diese Deutung des פרי ist schon deshalb unzulässig, weil dicht daneben die Zweige ענף und כפת genannt werden. Ausserdem dürfte es sehr zweifelhaft sein, ob Bachweiden (ערבי נחל) zu den Zierbäumen gehören. 3) Die Lokalität, die in v. 40 genannt wird, stimmt nicht mit dem Gebote vom Hüttenwohnen. Hier heisst es: Nehmet euch am ersten Tage die Pflanzen und freuet euch vor dem Ewigen eurem Gotte sieben Tage. „Vor dem Ewigen eurem Gotte" kann nur vom Heiligthum oder von der Stadt des Heilig-

thums gesagt sein, während die Hütten wohl nicht alle in der Stadt gebaut werden konnten, am allerwenigsten aber im Tempel. (Wenn dies zur Zeit Esra's geschah, so muss man bedenken, dass damals nur eine geringe Anzahl von Israeliten in Palästina wohnte). 4) Mit den Pflanzen soll man sich freuen, wie man auch später bei andern freudigen Gelegenheiten Palmzweige schwenkte, die Hütten hingegen sollen an das Hüttenwohnen in der Wüste erinnern, und zur Dankbarkeit gegen Gott stimmen. 5) Die Pflanzen sollen nach v. 40 erst am ersten Tage genommen werden, an dem man doch schwerlich die Hütten baute. Wenn Bähr meint, dies sei ebenso erlaubt, wie das Schlachten der Opfer, so hat er dabei übersehen, dass in v. 42 nicht das Bauen der Hütten, sondern das Wohnen in denselben geboten wird, während das Errichten der Hütten doch wohl vor dem Feste geschehen könnte. — Ist nun aber der Sinn unserer Stelle entschieden der, dass man die betreffenden Pflanzen in die Hand nehmen soll, um sich vor Gott zu freuen, so würden Esra, Nehemia und ihre Versammlung unmöglich den Vers vom Hüttenwerke verstanden haben.

Betrachten wir diese Stelle in Neh. genauer, so fällt zunächst auf, dass dort fünf Pflanzensorten genannt sind, von denen nur zwei nämlich תמרים und עץ עבות auch an unserer Stelle vorkommen, die andern drei Arten עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס kommen hier nicht vor, während andererseits פרי עץ הדר וערבי נחל in Nehemia fehlen. Alle Versuche, die Stelle in Nehem. mit unserer Stelle zu vereinbaren, können nur als leere Ausflüchte betrachtet werden. Einige karäische Ausleger wollen עלי זית ועלי עץ שמן mit פרי עץ הדר und עלי הדס mit ערבי נחל identificiren!! Andere meinen wieder, die Thora habe nur einige Arten beispielsweise genannt, und Esra habe auch noch andere Arten erlaubt. Nun dann sind doch eigentlich alle Pflanzen, ja sogar Früchte, zur Hütte brauchbar; wozu aber nennt das Gesetz überhaupt einige Arten und noch dazu, ohne auch nur anzudeuten, dass man auch andere nehmen könne?

Befragen wir unsere alten Weisen, wie sie die Stelle in Nehemia erklärt haben, so finden wir im Sifra zu Lev. 23, 42 und in Sukka 36b in dieser Beziehung eine Controverse zwischen R. Meïr und R. Jehuda. Letzterer ist der Ansicht, man dürfe blos die in Lev. 23, 40 genannten vier Pflanzenarten zur Decke der Hütten verwenden; nur zu den Wänden sei jedes Material gestattet. Zur Zeit des Esra sind hiernach die עלי תמרים und עלי עץ עבות zum Dache, die anderen drei Arten das. zu den Wänden gebraucht worden. —

Wiewohl nun nach R. Jehuda ohne Zweifel Lev. 23, 40 nicht von den Laubhütten, sondern von einem Feststrausse spricht, fand er sich dennoch durch andere Momente bewogen, die in diesem Verse erwähnten Pflanzen auch als für die Laubhütten erforderlich zu erklären. R. Meïr jedoch, dessen Ansicht als Halacha recipirt ist, behauptet, alle Pflanzenarten seien zur Bedeckung der Hütte verwendbar, und beweist dies gerade aus der angeführten Stelle in Neh., wonach ja auch aus verschiedenen nicht im Gesetze genannten Pflanzen Laubhütten gemacht werden. Indessen bietet hiernach die Nehemia-Stelle doch manche Schwierigkeit. Sollte es denn zufällig sein, dass daselbst auch Palm- und Abothbaum-Blätter empfohlen werden und dazu mit Hinzufügung der Worte: לעשות סכות ככתוב, als wenn gerade mit diesen Pflanzenarten einer Gesetzesvorschrift genügt würde?

Lesen wir jedoch die Verse Neh. 8, 14—18 genauer, so wird uns eine befriedigende Erklärung in Uebereinstimmung mit der jüdischen Tradition nicht schwer fallen. Es ist nämlich diese Stelle, auch an und für sich betrachtet, höchst auffällig. Zuvörderst ist die Construction in v. 15 schwierig. Der Objectivsatz ואשר ישמיעו וגו hat kein verbum regens. Raschi setzt ויגו (und sie befahlen) davor; in der Zunz'schen Bibel wird „sie beschlossen" hinzugefügt*). Will man jedoch dem Schriftworte keinen Zwang anthun, so muss der Satz als von אשר צוה וגו (v. 14) abhängig gefasst werden (ebenso Kautzsch). Danach theilt derselbe ein ferneres Gottesgebot mit, allerdings nicht mit den Worten der Thora, sondern in dem Sinne, wie es damals gefasst wurde und zur Ausführung kam. Es ist ferner auffallend, dass v. 17 wiederholt erzählt: ויעשו סכות, nachdem dies bereits in v. 16 berichtet wurde. Endlich dürfte es auch seinen Grund haben, dass es in v. 16 ויעשו להם סכות heisst, während in v. 15 und v. 17 das pron. להם (resp. לכם) nicht gebraucht wird. Dies führt uns auf den Gedanken, dass in Neh.

*) Die LXX übersetzen: (v. 14) Und sie fanden geschrieben in dem Gesetze, dass der Herr dem Mose befohlen, dass die Kinder Israel am Feste im siebenten Monat in Hütten wohnen sollen, (v. 15) und dass man blase mit Trompeten in allen ihren Städten und in Jerusalem; und Esra sagte: geht hinaus ins Gebirge u. s. w. — Möglich, dass die LXX eine andere LA. vor sich hatten; möglich aber auch, dass der Umstand, dass v. 15 nicht in der Thora steht, sie bewogen hat, לאמר wie ein verb. finit. mit dem Subjecte „Esra", die vorhergehenden Worte aber vom Blasen mit den Trompeten (Num. 10, 10) zu verstehen.

der Ausdruck עשה סכות (ohne ergänzendes pron.) nicht „Hütten machen" sondern, wie עשה חג הסכות (Deut. 16, 13; Esra 3, 4), „das Hüttenfest feiern" bedeutet und ausser dem Wohnen in Hütten noch die andern Zeremonien des Hüttenfestes in sich begreift. Ebenso heisst ja auch der Ausdruck עשה פסח (das ursprünglich nur „ein Pesachopfer machen" bedeutete) wenigstens in den späteren Schriften (vielleicht aber schon Deut. 16, 1) „das Pesachfest feiern" (vgl. z. B. 2 Chron. 30, 1 mit 30, 13). In Neh. 8, 14; 15 wird sonach erzählt: Die Stammhäupter, welche zu Esra kamen, um auf die Worte der Thora aufzumerken, haben vorgeschrieben gefunden, wie man nach dem Befehle Gottes in Hütten wohnen und das Volk ermahnen müsse, Alles herbeizuschaffen, um das Sukkotfest nach der Vorschrift zu feiern. (לעשות סכות ככתוב muss schon deshalb so übersetzt werden, weil die Schrift nicht befiehlt: „machet euch Hütten", sondern „wohnet in Hütten", wie ja Neh. 8, 14 ebenfalls אשר ישבו וגו lautet). Zu diesem Zwecke musste man aufs Gebirge gehen, um sich mit Laub zu den Hütten und mit den Pflanzen zum Feststrausse vorzusehen. Die Frucht vom Baume Hadar wird nicht genannt, weil zum Feste „der Einsammlung der Früchte" jeder damit vorgesehen war; ebenso war die Bachweide überall zu finden; nur Palmenwedel und Abotbaum-Laub mussten, wie das schöne grüne Laub von Oliven, Oleaster und Myrten, vom Gebirge geholt wurden. Mit Recht hat daher auch der Talmud (Sukka 12a) Neh. 8, 15 so aufgefasst, dass die drei ersten Arten zur Laubhütte und die zwei letzten zum Feststrausse genommen wurden. V. 16 erzählt darauf: Das Volk machte sich (להם) Hütten". Dies geschah natürlich vor dem Feste, da es am Festtage unstatthaft war. V. 17 und 18a erzählen dann von der Festfeier: „Und es feierte die ganze Versammlung, welche aus der Gefangenschaft zurückgekommen war, das Sukkotfest, und zwar in folgender Weise: 1) Sie wohnten in Hütten, was die Kinder Israel (in solch' allgemeiner Betheiligung, vgl. die Comment. von Ibn Jachja u. Keil z. St.) seit den Tagen Josua's nicht gethan hatten; 2) es war eine sehr grosse Freude (mit dem Feststrausse, wie Lev. 23, 40 vorschreibt); 3) man las ihnen täglich aus dem Gesetzbuche vor. V. 18b schliesst dann die Erzählung mit den Worten: „Und sie feierten den חג sieben Tage und am achten Tage Azeret nach Vorschrift". Ueber die Darbringung der Opfer wird nichts erzählt, weil daran nicht das ganze Volk betheiligt war und dies auch in den frühern Zeiten stets sorgfältig beobachtet wurde (vgl. Esra 3, 4; 2 Chr. 8, 13).

Unsere Stelle ist demnach nicht im Widerspruch, sondern in vollständiger Harmonie mit der traditionellen Auslegung des Gesetzes.

Nun zur Erklärung der einzelnen Worte. פרי עץ הדר übersetzen die LXX καρπὸν ξύλου ὡραῖον, eine schöne Baumfrucht; vulg.: fructus arboris pulcherrimae. Was für eine Baumfrucht hier gemeint sei, wäre hiernach in der Schrift nicht bestimmt, sondern nur durch Tradition bekannt. Sicherlich war es zur Zeit der Entstehung der LXX allgemein gebräuchlich, אתרוגים zu nehmen, wie zur Zeit des Alexander Jannai. Auch die Halacha verstand הדר als „schön, anmuthig" und bezog das Epitheton auf alle Arten, die daher nicht vertrocknet oder mit sonstigen Fehlern behaftet sein dürfen; vgl. auch Wessely. Doch bliebe es immerhin auffallend, wenn die Thora, während sie die anderen Arten bestimmt angibt, die Frucht allein nur allgemein und nicht mit einem bestimmten Namen bezeichnete. Sollte es aber der Schrift wirklich einerlei sein, welche schöne Frucht man nähme, so wäre es erstens nicht zu begreifen, warum nicht auch die anderen Arten dem Belieben jedes Einzelnen überlassen blieben. Zweitens ist הדר kein Adjectiv, sondern ein Substantiv von der Bedeutung „Schönheit, Schmuck"; würde aber hier von einem schönen Baume die Rede sein, so hätten wir eher ein Adjectiv, wie in Gen. 2, 9; 3, 6, erwartet. Ausserdem werden in der ganzen Bibel schöne Bäume nicht עץ הדר genannt, ebensowenig wie schöne Baumfrüchte פרי עץ הדר heissen; es finden sich nur die Ausdrücke עץ נחמד, עץ טוב, פרי מגדים, und פרי תואר (Jer. 11, 16). Drittens, da es doch in Palästina viele schöne Bäume gibt, so würden wohl nicht Alle gerade den אתרוג gewählt haben, und es wäre nicht bereits zur Zeit des Alexander Jannai allgemein Brauch gewesen, אתרוגים zu nehmen. Es hatte sich also zweifellos eine zuverlässige Tradition erhalten, dass עץ הדר, „der Baum Hadar" nichts Anderes ist, als der Baum, der im Aram. אתרוג heisst. Schon Ramban macht darauf aufmerksam, dass der Stamm רנג im Aram. gleich dem Hebr. חמד ist und נחמד von Onk. mit מרנג übersetzt wird. So mag הדר gleichbedeutend sein mit אתרוג, das von רנג abstammt. Daher übers. Onk. פרי עץ הדר mit פירי אלנא אתרונין; Jon. übersetzt פירי אילן משבח תרונין, ähnlich der Syrer פארי אלנא שפירא אקרונא. Letztere nehmen also auch, wie die LXX, das הדר für משבח oder שפירא; fügen aber bei, dass damit der אתרוג verstanden wird. Es sei dem, wie man wolle, so ist es unzweifelhaft, dass die Thora mit פרי עץ הדר die Baumfrucht gemeint hat, die wir אתרוג nennen. Wir müssen noch bemerken, das Josephus

in ant. 3, 10, 4 von μῆλον τῆς Περσέας (Frucht der Persea) spricht; da er jedoch 13, 13, 5 die Frucht κίτριος nennt, so ist ohne Zweifel der Baum Persea kein anderer, als die besondere Citronenart, die man אתרוג nennt (vgl. Rapoport, Erech Millin S. 255). Diese ist unter dem Namen Adamsapfel, Paradiesapfel (die Frucht der Citrus Pomum Adami *Riss.*) bekannt. In Sukka 35 a werden als charakteristische Merkmale des אתרוג folgende drei Eigenschaften genannt: 1) שמעם עצו ומריו שוה, dass der Baum und die Frucht gleichen Geschmack haben*); 2) נהנה באילנו משנה לשנה, dass der Baum nie ohne Frucht bleibt, עד שבאין קמצים עדיין גדולים קיימין, indem die grossen Früchte so lange am Baume bleiben, bis wieder kleine hervorkommen; 3) שגדל על כל מים (הדר = ὕδωρ), dass derselbe durch künstliche Bewässerung blühend erhalten werden kann. Die neuere Naturwissenschaft bestätigt diese Bemerkungen unserer Weisen; vgl. Hirsch zu unserer Stelle.

כפת תמרים ist entschieden ein Palmzweig; man darf aus der Pluralform כפת keineswegs schliessen, dass man mehrere Zweige zu nehmen habe, da schon ein einzelner Zweig aus vielen zusammengefalteten Blättern besteht und jedes einzelne Blatt כפה genannt wurde; כפת kann demnach ein pl. tantum sein und einen Palmenzweig bezeichnen.

Schwieriger ist das ענף עץ עבות. Aus Ez. 6, 13, (אלה עבתה) und 20, 28 (כל עץ עבות) geht zwar mit Bestimmtheit hervor, dass der Ausdruck „verflochtene, oder dicht belaubte Bäume" bedeutet. Allein wir müssen auch hier an einen bestimmten Baum denken. Aus Nehem. 8, 15 geht ebenfalls klar hervor, dass darunter ein bestimmter Baum zu verstehen sei. Dort nämlich wurden sonst lauter bestimmte Baumarten genannt: עלי זית עלי עץ שמן עלי הדס und עלי תמרים; es wird daher beim darauffolgenden עלי עץ עבות dasselbe der Fall sein. Dicht belaubt sind auch die Bäume זית, עץ שמן und הדס; es könnten daher auch diese עץ עבות genannt werden. Die LXX fassen עבות als Adjectiv zu ענף und nehmen ענף als Plural, wie Gezweige (was, wie wir sehen werden, ganz richtig). Sie übersetzten ענף עץ עבות mit κλάδους ξύλου δασεῖς; dennoch aber weichen hier die LXX ebensowenig als bei פרי עץ הדר von der Trad. ab. Auch die Halacha fasst עבות als Adjectiv („verflochten", vgl. Sukka 32b) auf, obgleich

*) Dies bedeutet nach Hirsch, „dass die ätherischen Stoffe, welche das Aroma der Frucht bilden, schon in Holz und Blättern des Baumes vorhanden sind und sich dem Geschmack kund thun."

sie den Baum הדס nennt. Als Myrtenbaum nehmen den Ausdruck Josephus (μυρσίνη), die aram. Targg. und der Syrer. Die Qaräer wenden zwar gegen diese Ansicht ein, dass in Neh. l. c. von עלי הדס und עלי עץ עבות gesprochen wird, woraus hervorgeht, dass עץ עבות nicht הדס sei; allein diese Frage haben bereits unsere Weisen in Sukka 12a beantwortet. Dort wird bemerkt: היינו הדס היינו עץ עבות אמר רב חסדא הדס שושה לסוכה ועץ עבות ללולב. Danach ist also עץ עבות eine specielle Myrtenart, bei der immer je drei Blätter aus einem Stand hervorgehen, während הדס eine andere Myrtenart (הדס שושה, die wilde Myrte) bezeichnet, die zum לולב unbrauchbar und nur zum Laube der סוכה verwendet werden darf. Die Stellung der Wörter in Neh. beweist die Richtigkeit der Auffassung unserer Weisen. Es werden dort zuerst diejenigen Arten genannt, die man zur סוכה verwenden sollte, und zuletzt die beiden Arten עלי תמרים ועלי עץ עבות, die zum לולב gehören. Nach den Qaräern, die הדס mit ערבי נחל identificiren, sollte עלי הדס zuletzt nach עלי עץ עבות stehen; und selbst nach denjenigen, welche die Stelle der Thora so erklären, dass man jede beliebige Art nehmen darf, hätten wir ebenfalls in Neh. erwartet, dass die in der Thora genannten Arten, תמרים und עץ עבות voranstehen. ענף heisst nicht ein Zweig, sondern ist collectiv „Gezweige"; vgl. Ez. 17, 8 לעשות ענף, v. 28 ונשא ענף, 30, 3 יפה ענף u. a. Die Tannaim sind hierüber verschiedener Ansicht. R. Ismael meint, es werden drei הדסים genommen; nach R. Aqiba genügt eine, ebenso wie nach ihm eine ערבה genügt, obgleich der Pl. וערבי steht (vgl. Sukka 34b).

וערבי נחל bedeutet „Weiden" (vgl. Löw, Aram. Pflanzennamen S. 300). In Sukka 33b, ebenso im Sifra wird gesagt, dass die Weide nicht am Bache wachsen muss, sondern es werde hier nur die Art gemeint, die gewöhnlich an Bächen wächst; die Blätter müssen nämlich länglich und dürfen nicht rund sein. In der LXX sind hier merkwürdigerweise zwei Uebersetzungen für ערבי נחל gegeben, die man als zwei Recensionen betrachten muss. Zuerst: ἰτέας, Weiden, und darauf καὶ ἄγνου κλάδους ἐκ χειμάρρου; ἄγνος ist eine bestimmte Weidenart, also „Zweige der ἄγνος von dem Bache" (Giessbache). Es scheinen dies zwei Ansichten zu sein, von denen eine jede Weidenart erlaubt, selbst wenn sie nicht am Bache wächst, die andere aber eine bestimmte am Waldstrome wachsende Weidenart verlangt. Vielleicht ist die in Sukka 33b und 34a citirte Baraita ערבי נחל הגדילות על הנחל der letztern Ansicht; doch erklärt R. Ascher nicht so (vgl. aber מפר בסת תמרים das.).

Unsere Weisen schliessen mit Recht daraus, dass bei כפת תמרים kein verbindendes ו, dagegen bei den andern Arten immer ein ו steht, dass die drei letzten mit einander verbunden werden sollen, während die Frucht vom עץ הדר besonders genommen werden muss. Dagegen bemerkt Herzfeld (Gesch. III 177): „Dass aber Jos. ant. 13, 13, 5 gesagt ist, man habe an diesem Feste θύρσους ἔχ φοινίκων καὶ κιτρίων getragen, soll wohl bedeuten, dass man damals nicht blosse „Citronen" zu dem Strausse in die Hand genommen, sondern in denselben auch einen Zweig des Citronenbaumes mit daran hangenden Früchten eingebunden habe".— Wer aber die cit. Stelle bei Josephus genau liest, sieht sofort, dass diese Ansicht Herzfelds unrichtig ist. Jos. erzählt dort: „Als einmal Alexander (Jannai) am Hüttenfeste nach gewöhnlichem Gebrauch opfern wollte und vor dem Altar stand, wurde er von dem Volke mit Citronen beworfen, denn bei den Juden ist es gebräuchlich, an diesem Feste θύρσους ἔχ φοινίκων καὶ κιτρίων zu tragen, wie wir anderswo berichtet haben". Augenscheinlich hat hier die Quelle, die Josephus benutzt, nichts weiter berichtet, als dass Alexander am Hüttenfeste mit den Citronen beworfen wurde; dagegen sind die Worte: „denn bei den Juden ist es Brauch, θύρσους etc. zu tragen" nur ein erklärender Zusatz des Josephus, aus welchem nicht im geringsten über den usus zur Zeit des Alexander Jannai geschlossen werden kann. Die jüdische Quelle des Josephus, die wahrscheinlich auch im Talmud zu finden ist (vgl. Grätz, Gesch. III² 473) fand es gar nicht für nöthig, die Erläuterung hinzuzufügen, dass es bei den Juden Sitte ist, am Hüttenfeste Ethrogim zu tragen; dies wusste jedes jüdische Kind. Josephus jedoch, der hauptsächlich für nichtjüdische Leser schrieb, musste die Erzählung seiner Quelle durch obigen Beisatz erklären. Zudem beweisen ja die Worte: „wie wir anderswo berichtet haben", womit Josephus auf die über diese Sitte referirende Stelle in ant. 3, 10, 4 hinweist, entschieden, dass wir es hier nur mit einer erläuternden Bemerkung dieses Autors zu thun haben.

Ist dies aber richtig, so würde die Stelle zu viel beweisen, dass nämlich auch noch zur Zeit des Josephus ein Ethrogzweig mit den andern drei Arten im einen Strauss zusammengebunden wurde. Dies anzunehmen ist aber unmöglich. R. Elieser, der ungefähr ein Zeitgenosse des Josephus war, sagt im Sifra entschieden, dass der Ethrog von den andern drei Arten getrennt ist. R. Aqiba, ein Schüler des R. Elieser, setzt (das.) als feststehend voraus, dass man nur einen Lulab und einen Ethrog nimmt, und folgert daraus,

dass man auch nur einen Myrtenzweig zu nehmen brauche; und zur Zeit des Josephus soll man einen Ethrogzweig mit daran hangenden Früchten in den Strauss eingebunden haben! Doch wir brauchen gar nicht weiter zu gehen; Josephus selbst sagt ja Alles deutlich genug. Ant. 3, 10, 4 heisst es: φέροντας ἐν ταῖς χερσὶν εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κραδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας προσόντος „man trug in den Händen einen Strauss (eig. Kranz) der aus Myrten und Weiden mit einem Palmenzweige gemacht war, und dabei war noch die Frucht der Persea". Die Frucht war also nicht in den Strauss eingebunden. Wenn aber Jos. in ant. 13, 13, 5 auf die frühere Stelle 3, 10, 4 Bezug nimmt, so kann er unmöglich mit dem θύρσους φουνίκων καὶ κιτρίων sagen wollen, dass man Zweige von Citronenbäumen getragen habe; er würde ja dann sich selbst widersprechen. Vielmehr mag er die Citronen, die man umhertrug, ebenfalls θύρσους genannt haben, weil sie mit den θύρσοις zusammengetragen und daher als zu ihnen gehörig betrachtet werden konnten*); oder es ist das θύρσους etc. als ein Zeugma für θύρσους φοινίκων καὶ κάρπους κιτρίων zu nehmen. Man hat also niemals die דס מינים anders getragen, als wie die talmudische Halacha es anordnet.

ושמחתם לפני ה׳ וגו׳. Nach Sifra und Sukka 41a wird לולב im מקדש sieben Tage in den גבולין aber nur einen Tag genommen. Maim. im Mischna-Comm. erklärt ganz Jerusalem für מקדש, ebenso Aruch s. v. גבול. In Jerusch. Suk. III, 2 heisst es ebenfalls — ושמחתם שבעת ימים בירושלים. Der Ausdruck לפני ה׳ אלהיכם bedeutet im Deut. manchmal ganz Jerusalem wie in 12, 7; manchmal aber auch den Tempel, wie in 26, 5. Dagegen fassen die andern Erklärer und auch Maimon. selbst in ה׳ סוכה ולולב 7, 13 das מקדש im engern Sinne nur als das Heiligthum auf, wonach die Stadt Jerusalem zu den גבולין gehört.

Die Schrift gibt in v. 40 zwei Gebote: 1) Nehmet euch am ersten Tage die vier Arten. 2) Freuet euch damit vor dem Ewigen, eurem Gotte, sieben Tage, d. h. man soll während der sieben Tage diese vier Arten freudig im Tempel schwingen. Das zweite Gebot kann man nur im Tempel erfüllen, dagegen ist das erste auch für die גבולין vorgeschrieben. Allerdings könnte man annehmen, dass hier nur ein Gebot enthalten ist, mit den vier Arten sich sieben

*) Den Namen Thyrsos gebraucht Jos., weil er seinen heidnischen Lesern geläufig war.

Tage vor Gott zu freuen. Es wäre demnach ausserhalb des Tempels die Vorschrift nicht zu beobachten. Allein dann hätte es heissen sollen: ולקחתם לכם פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם ז׳ ימים; das ביום הראשון wäre ganz überflüssig. Da nun die Schrift ביום הראשון und שבעת ימים nennt, so sind hier zwei Gebote enthalten, eines für den יום הראשון und ein anderes, das שבעה ימים zu erfüllen ist. Ueber die Bedeutung unseres Gebotes finden sich schon im Midrasch mehrere Ansichten, die man bei Hirsch angeführt und erklärt findet. Andere Ansichten vgl. bei Bähr, Symbolik II. Wir glauben es sei am besten, dieses Gebot mit dem Gebote von Sukka in Zusammenhang zu setzen, vgl. weiter zu v. 42f.

V. 41. Und feiert es als ein Fest dem Ewigen sieben Tage im Jahre, eine ewige Satzung für eure Geschlechter; im siebenten Monat sollt ihr es feiern.

So wie oben beim Versöhnungstage nachträglich das Gesetz wiederholt wird, um dasselbe als ein ewiges, für alle Zeiten gültiges zu erklären; ebenso wird auch das Gesetz von der Feier dieses Festes nochmals wiederholt, um zu lehren, dass es nicht vom Einsammeln des Ertrages abhängig, sondern als חקת עולם betrachtet werden müsse. אתו bezieht sich auf חג ה׳ in v. 39. — שבעת ימים בשנה lehrt, dass nur einmal im Jahre ein siebentätiges Fest (חג) beim Heiligthum zu feiern ist, da am Pesachfeste die Anwesenheit beim Heiligthum nur für den ersten Tag geboten ist und daher nur dieser חג genannt wird (oben S. 131f. und 145). Das בשנה ist ähnlich dem Ausdruck אחת בשנה beim Versöhnungstage (16, 34 und Exod. 30, 10). Die nachträgliche Betonung בחדש השביעי תחוגו אותו ist wieder eine Einschränkung der Bestimmung באספכם וגו׳. Nicht in allen Gegenden Palästina's war schon im siebenten Monat die Frucht eingesammelt, und wenn Jerobeam das Hüttenfest auf den achten Monat setzte, so hat er gewiss sein willkürliches Verfahren damit zu rechtfertigen gesucht, dass in den nördlichen Gegenden die Frucht später reifte und eingesammelt wurde. Die Schrift sagt deshalb בחדש השביעי תחוגו אתו, das Fest soll unter allen Umständen im siebenten Monat gefeiert werden. Allerdings soll der Kalender derart regulirt werden, dass im siebenten Monat die meisten Früchte eingesammelt sind; aber das Fest darf nie und nimmer vom siebenten Monat weggerückt werden.

V. 42. In Hütten sollt ihr sieben Tage wohnen; alle Eingeborenen in Israel sollen in Hütten wohnen. V. 43. Damit eure Geschlechter wissen, dass ich die Kinder Israel in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Lande Aegypten herausführte, ich, der Ewige euer Gott.

בסכת. Der Hebr. denkt sich oft die Substantive als bestimmt, die wir als unbestimmt denken; vgl. Gesen. 126q, Ewald 277a.— האזרח, (s. ob. zu 19, 34), der Eingeborene, das Landeskind, dann im Allgemeinen der Landeigenthümer oder der eigentliche Landesbewohner. Entgegengesetzt sind diesem 1) בן נכר, der Sohn der Fremde, der Nichtisraelit, inwiefern er anderen Stammes ist; 2) גר, der Fremde, inwiefern er sich in Israel aufhält; da aber einem Götzendiener der Aufenthalt in Israel nicht gestattet werden konnte, so musste ein solcher mindestens dem Götzendienste entsagen, um 3) ein תושב zu werden, d. h. bleibend unter Israel seinen Wohnsitz zu nehmen. Es gab aber auch גרים, die vollständig die israelitische Religion angenommen hatten; diese wurden גרי צדק genannt und in jeder Beziehung dem israelitischen Eingeborenen gleichgestellt. Fragen wir nun, warum die Schrift hier gebietet, dass gerade der אזרח in Hütten wohnen solle, während doch beim פסח und auch sonst der גר dem אזרח gleichgestellt wird (Exod. 12, 48f. Num. 9, 14; 15; 13, 26ff.). Wenn Knobel meint, die vorliegende Stelle gebe dem Hüttenfeste eine nationale Beziehung und mache sie zum Zeichen der Erinnerung an das Hüttenwohnen in der Wüste, weshalb sie nur den אזרח, d. h. den Israeliten, zur Einhaltung des Gebrauches verpflichte; so wird er durch die angeführte Stelle beim פסח vollständig widerlegt. Das Pesach ist mehrmals in der Schrift als ein nationales Opfer erklärt worden, und dennoch kann der גר dasselbe gerade wie der אזרח bereiten (תורה אחת—חקה אחת).

Hören wir die verschiedenen Auslegungen der jüdischen Commentare. Raschbam erklärt: כל האזרח, selbst diejenigen, welche Häuser besitzen (wie die Eingeborenen) müssen dennoch in Hütten wohnen. Dazu bemerkt Wessely: „Ich glaube umgekehrt, die Schrift will sagen, dass alle Eingeborenen, selbst diejenigen, welche den ganzen Sommer in Hütten wohnen, dennoch zum Feste eine besondere Hütte לשם מצוה herrichten müssen; daher das Patach in בַּסֻּכּוֹת". — Ramban meint: „כל האזרח will lehren, dass nur derjenige, der ruhig zu Hause sitzt, wie ein unverpflanzter grüner Baum (כאזרח רענן), verpflichtet ist, in der Hütte zu wohnen; ausgeschlossen aber sind

Seefahrer und sonstige Reisende." — T. Jon. scheint zu erklären, dass die Thora mit כל האזרח auch die Kinder, die nicht mehr der Mutter bedürfen, zum Hüttenwohnen verpflichten will (vgl. Sukka 28a). Sifra bemerkt: אזרח זה אזרח, האזרח לרבות את הנשים. כל האזרח לרבות את הקטנים, בישראל לרבות גרים. Danach also versteht man unter אזרח den Einheimischen, während בישראל noch die Fremdlinge miteinschliesst; der Artikel ה will die Frauen, das כל wieder die Minderjährigen mit einschliessen*). Man vgl. ferner über unsern Vers Reggio in אגרות ישר I Nr. 8, II p. 103ff. 120f. — Das richtige wird wohl sein, dass כל האזרח בישראל nur den גר תושב von der Theilnahme an diesem Gebote ausschliesst. Beim Sabbat wird in Exod. 23, 12 die Vorschrift ertheilt: „Am siebenten Tage sollst du ruhen, auf dass auch dein Sklave und der Fremdling (והגר) ruhe und sich erhole". Hieraus ist zu ersehen, dass der Ger (Toschab), ähnlich wie der Sklave, gewöhnlich beim eingeborenen Israeliten im Dienste stand und zu dessen Familie gerechnet wurde. Am Sabbat ist man nun verpflichtet, Alle, die zum Hause gehören, mitruhen zu lassen, den Knecht und den Fremdling. In der Sukka dagegen braucht blos der Bürger selbst, der Esrach, zu wohnen; er ist nicht verpflichtet, seine Hörigen, den Knecht und den bei ihm bedientesten Ger an der Feier theilnehmen zu lassen. Dagegen ist der גר צדק von dem Gebote nicht ausgeschlossen, da derselbe auch wie ein Eingeborener in Israel (אזרח בישראל) betrachtet wird, an den ebenfalls das Thoragebot gerichtet ist (Num. 15, 15). Es ist leicht begreiflich, warum gerade hier der Ger Toschab mit האזרח ausgenommen werden muss; denn es wäre sonst vorauszusetzen, dass Alle, die zur Familie gehören, auch der Ger Toschab, mit dem Familienoberhaupte zusammen wohnen müssen. Möglicherweise hat der Ausspruch האזרח להוציא את הנשים in Sukka 28a ebenfalls unsere Erklärung zur Grundlage; denn wenn die Knechte und Fremdlinge durch האזרח ausgeschlossen werden, so sind auch die Frauen zur Erfüllung dieses Gebotes nicht verpflichtet, da diese hinsichtlich der Verpflichtung zu den Thorageboten den עברים gleich sind.

Mit האזרח sagt ferner die Thora, dass gerade auf dem erbgesessenen Landessprossen die Pflicht ruht, einmal im Jahre seinen festen Wohnsitz zu verlassen und sich in die Hütte unter den

---

*) So nach der ed. princeps, die spätern Ausgaben haben nach Talm. Sukka 28a להוציא את הנשים corrigirt, was aber mit den sonstigen Sifra-Stellen im Widerspruch ist, vgl. Malbim zu אחרי 74.

Schutz seines Gottes zu begeben, um sich dadurch zu erinnern, dass einst seine Vorfahren ohne Land und ohne Wohnsitz unter dem Schutzdache der göttlichen Wolke lange Zeit vor Sturm uud Wetter, vor Feind und Verfolger geborgen waren. Er möge es darum beherzigen, dass nur Gottes treue Fürsorge Schutz und Sicherheit gewährt. Der Esrach, der erbgesessene Bürger in Israel, soll sieben Tage im Jahre wie ein wandernder Nomade und wie ein unsteter Fremdling erscheinen, sein Bürgerrecht gewissermassen aufgeben, nach dem Ausspruche der Thora: כי גרים ותושבים אתם עמדי, 25, 23 (vgl. auch Ps. 39, 13).

Durch das Wohnen in den סכות sollen die künftigen Geschlechter sich daran erinnern כי בסכות הושבתי וגו׳. Von welchen סוכות hier die Rede ist, darüber gibt es verschiedene Ansichten. Josephus sagt (ant. 3, 10, 4): „Am 15. Tag des 7. Monats, als der Winter herannahte, befahl das Gesetz allen Stämmen, Hütten aufzuschlagen, um sich auf den Winter vorzubereiten, und wenn sie in ihr Vaterland kommen werden, sich in die Stadt des Heiligthums zu begeben, um dort 8 Tage zu feiern u. s. w.“ Demnach wären die Hütten in der Wüste auch im Tischri bewohnt worden, als der Winter herannahte. Auch Ibn-Esra gibt auf die Frage, warum das Hüttenfest im Tischri und nicht im Nisan gefeiert wird, zur Antwort, dass während des Sommers die Wolke Gottes das Lager vor der Sonne schützte und dass man erst im Tischri wegen der Kälte des Winters der Hütten bedurfte. Gegen diese Ansicht ist aber einzuwenden: 1) Der Ausdruck כי בסכות הושבתי וגו׳ passt nicht auf die Hütten, welche die Israeliten sich zum Schutze vor des Winters Frost gemacht hatten. 2) בהוציאי אותם מארץ מצרים kann bei unserem Gesetze nur auf die Zeit des Auszuges in Nisan, nicht auf ein halbes Jahr nach dem Auszuge sich beziehen. 3) Wenn unser Gesetzesabschnitt auf dem Sinai noch vor Tischri offenbart wurde, konnte doch kein Gesetz zum Andenken an ein später eingetretenes Ereignis angeordnet sein. Wir haben daher hier an eine Begebenheit zu denken, die unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten stattgefunden hat. Fragen wir daher unsere Weisen, wovon hier die Rede ist. Im Sifra zur Stelle heisst es: כי בסוכות הושבתי את בני ישראל רבי אליעזר אומר סוכות ממש הין רבי עקיבא אומר בסוכות ענני כבוד הין*). Diese Stelle findet ihre Erklärung in Mechilta בא (ed. Friedmann

*) Nach R. Elieser waren es wirkliche Hütten, nach R. Aqiba aber die göttlichen Wolken.

p. 14b): סכותה סוכות ממש דכתיב ויעקב נסע סוכתה [וגו׳ ולמקנהו עשה סוכת על כן קרא שם המקום סוכות] דברי ר׳ אליעזר וחכמים אומרים אין סוכות אלא מקום שנאמר ויסעו מסוכות ויחנו באיתם מה איתם מקום אף סוכות מקום ר׳ עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד וכו׳*). Die Mechilta de R. Simon b. Jochai (p. 26) lautet: סכתה רבי עקיבה אומר סכות ממש עשו להן בסכות רבי אליעזר אומר סכות ענני כבוד באו וחנו על גבי רעמסס וכו׳**). Sowohl R. Elieser als R. Aqiba beziehen also hier das כי בסוכות הושבתי auf die Erzählung ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה. Die erste Station, wo die Israeliten nach ihrer Befreiung gelagert hatten, war סכות. Nach R. Elieser hiess der Ort סכות weil dort wirkliche Hütten von den Israeliten errichtet wurden, und nach R. Aqiba weil die Wolkensäule die Erlösten wie eine Hütte beschützte***). (Nach Mech. de R. Simon ist der Ort nach dieser Ansicht identisch mit Raamses). Hiernach deutet die סוכה auf den Vorgang hin, dass Gott Israel aus der Gewalt der Aegypter erlöst und in Hütten unter seinem Schutze hat wohnen lassen. Während durch das Pesachfest das Andenken an Israels Befreiung aus der Sklaverei bewahrt wird, soll das Sukkotfest eine andere Seite der Gnade Gottes ins Gedächtnis rufen, dass Gott nämlich das erlöste Volk nicht dem Zufall überlassen, sondern unter seinen Schutz gebracht hat. Dessen soll man sich aber gerade zur Zeit der Einsammlung der Früchte, wenn das Haus sich mit allem Gut gefüllt hat, erinnern, damit Israel wisse, dass es einst in Sklaverei geschmachtet und von Gott erlöst und in סוכות gebracht worden ist, und nicht durch den Ueberfluss zum Uebermuth verleitet werde. In dieser Beziehung ist aber מצות ד׳ מינים eine Ergänzung des Sukka-Gebotes. Die ד׳ מינים enthalten die verschiedenen Abstufungen der Baumarten: 1) עיבי נחל,

*) Die Kinder Israels zogen von Raamses nach Sukkot (Exod. 12, 37). Nach R. Elieser waren es wirkliche Hütten, wie es heisst (Gen. 33, 17): Jakob zog nach Sukkot . . . für sein Vieh machte er Hütten, deshalb nannte er den Namen des Ortes Sukkot. Die Weisen bemerken: Sukkot ist hier (in Exod. 12, 37) nur ein Ortsname, so wie Etham in Exod. 13, 20. Nach R. Aqiba sind unter Sukkot die göttlichen Wolken zu verstehen.

**) R. Aqiba meint, es waren wirkliche Hütten, die sie sich in der Station Sukkot gemacht haben. R. Elieser aber sagt: Schutzhütten von göttlichen Wolken kamen heran und lagerten sich über Raamses. — Die Meinungen von R. Elieser und R. Aqiba sind hier (ebenso wie im Talm. Sukka 11b) mit einander vertauscht; dagegen schon richtig in Mech. d. R. S. zu 18, 20 (p. 40).

***) Die חכמים sprechen keine dritte Ansicht aus, sondern erklären nur, dass nach R. Elieser סוכות der Name eines Ortes ist, ebenso wie Etham, vgl. Mech. zu 18, 20.

ein blosser Baum ohne Frucht und ohne Geruch; 2) עץ עבות ענף, ein wohlriechender Baum, aber ohne geniessbare Frucht; 3) כפת תמרים, ein Fruchtbaum, der aber blos Früchte hat und dessen כפת ohne Frucht gar nichts bietet; 4) die höchste Stufe, פרי עץ הדר, Früchte von Bäumen, die eigentlich das Ziel und der oberste Schlussstein des ganzen Pflanzenreiches sind (vgl. Hirsch). Alle diese Bäume vom geringsten, der Weide, bis zum höchsten, der Orange, sind Produkte, deren man in der Wüste entbehren muss; doch durch Gottes Fürsorge ist den Israeliten die Wüste zu einem fruchtbaren Lande geworden, und in der Wüste hat es Israel an nichts gefehlt (לא חסרת דבר, Deut. 2, 7). Wenn daher Israel nach Palästina gekommen sein wird, soll es alle verschiedenen Abstufungen der Produkte seines Landes nehmen und sich damit vor seinem Gotte freuen. In derselben Zeit soll es aber auch in Hütten wohnen und sich erinnern, dass es Gott aus Aegypten geführt und in der Wüste beschützt hat. Mit סוכה und לולב sagt Israel, aus, dass die Produkte seines Landes ein Geschenk sind, die es aus Gottes Hand empfängt, indem dieser Gott ihm einst in der Wüste denselben Schutz und dieselbe Fürsorge hat angedeihen lassen, deren es sich jetzt im fruchtbaren Lande erfreut.

Für die Existenz unseres Gesetzes zur Zeit der ältesten Propheten besitzen wir ein bedeutsames äusseres Zeugnis in Hosea 12, 10. Dort heisst es: ואנכי ה' אלקיך מארץ מצרים עוד אושיבך באהלים כימי מועד. Hier hat der Prophet offenbar, wie Hengstenberg (Auth. d. Pent. I, S. 77ff.) überzeugend dargethan hat, auf die Stelle Lev. 23, 42—43 Bezug genommen. Ephraim pocht auf seinen Reichthum, sagt: מצאתי און לי, ich habe mir selbst mein Vermögen verschafft, (Hosea 12, 8). Dagegen spricht Gott: Ich bin noch immer dein Gott, wie ehemals, als ich dich aus Mizraim führte; ich kann dich wieder in jenen hilflosen und armen Zustand versetzen, in dem du in der Wüste warst und in den du dich jährlich am Festtage des Hüttenfestes begibst, um dich an diese alte Zeit, da du dem Schutze Gottes allein dich anvertrautest, zu erinnern. Ich kann dich auch noch jetzt aus deinen Palästen vertreiben und in Hütten wohnen lassen, wie zur Zeit des Festtages. Hosea hat also in seiner Rede den Inhalt unserer Stelle nicht nur gekannt und darauf angespielt, sondern auch die Bekanntschaft seiner Zuhörer mit unserem Gesetze und der an unserer Stelle dazu gegebenen historischen Begründung vorausgesetzt. — Auch der Prophet Ezechiel zeigt an einer Stelle deutlich, dass ihm unser Nachtrag zum Hüttenfestgesetze vorge-

legen hat. In c. 20 schildert er, wie die Israeliten Gott durch ihren Höhencultus erzürnt haben, und sagt dabei (v. 28): וירא כל גבעה רמה וכל עץ עבות ויזבחו שם את זבחיהם. Offenbar hat der Prophet hier Deut. 12 vor Augen, wo verboten wird, die Opfer darzubringen an jedem Orte, den man sich ausersieht (אשר תראה v. 13), und von den Heiden erzählt wird, (v. 2), dass sie ihren Göttern dienten על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. Wenn nun Ez. alle seine Ausdrücke dem Deut. entlehnt (וירא, גבעה, רמה und עץ) und dennoch anstatt des dort befindlichen עץ רענן den Ausdruck עץ עבות gebraucht (vgl. dagegen Ez. 6, 13), so kann nur eine Reminiscenz an Lev. 23, 40 dazu die Veranlassung gegeben haben. (Dass Ez. alle Feste unseres Abschnittes, sowie das Pesachgesetz in Exod. 12 und das Versöhnungstagsgesetz in Lev. 16 kennt, ist bereits oben S. 147f. und S. 257 nachgewiesen). Dass trotz alledem neuere Kritiker unsere Stelle für nachexilisch erklären, kann nur Verwunderung erregen.

V. 44. Und Mose sagte die Feste des Ewigen den Kindern Israel.

Onkelos (u. T. Jon.) übersetzt: (T. Jon.: ומלל משה ית סדר (ומן סידורי מועדיא דהי ואלסנן לבני ישראל. Wahrscheinlich wollen die Targg. in diesem Schlusssatze die Andeutung finden, dass Mose ausser den Festtagsgesetzen, die hier geschrieben stehen, noch die Gesetze über die Bestimmung der Festzeiten, die Bestimmung der Monatsanfänge und die Einsetzung der Schaltjahre (vgl. סדר מועדות im Jerusch., oben S. 118) besonders mündlich von Gott gehört und den Israeliten überliefert hatte. Es wäre dann in diesem וידבר משה von der mündlichen Lehre über die מועדים die Rede. Es hat seine Schwierigkeit, unseren Vers dem einfachen Sinne nach zu erklären. Warum wird hier besonders mitgetheilt, dass Mose das Gesetz auch den Israeliten gesagt hat? Dasselbe steht auch am Schlusse der Festtagsgesetze in Num. und oben c. 21 v. 24. An letzterer Stelle wird es zumeist so erklärt, dass berichtet wird, Mose habe das betreffende Gesetz, obgleich es an die Priester gerichtet war, dennoch auch allen Israeliten mitgetheilt (s. oben S. 99). Beim Festtagsgesetze jedoch ist diese Angabe auffällig. Ramban erklärt: Da in den vorhergehenden Abschnitten von Gesetzen für die Priester die Rede war, wird hier hervorgehoben, dass diese Vorschriften an alle Israeliten gerichtet waren. Doch dies wäre ja schon mit den

Eingangsworten: דבר אל בני ישראל (v. 2) gesagt, und dann hätte dies auch oben am Schlusse von c. 20 stehen sollen. Auf den richtigen Weg führt Sifra, indem er bemerkt, es sei aus dieser Stelle zu entnehmen, dass Mose den Israeliten die Vorschriften eines jeden Festes zur Festeszeit mitgetheilt habe. Deutlicher spricht sich Sifre zu Deut. 16, 1 aus mit den Worten: ששמע משה סדר מועדים מסיני ואמרה לישראל וחזר ושנאה לדם בשעת מעשה, Mose hörte die Festgesetzordnung auf dem Sinai und theilte sie Israel mit; er wiederholte sie aber auch zur Zeit der praktischen Ausübung (vgl. auch Sifre-Num. 66). Unser Vers berichtet also, Mose habe sofort nach Empfang der Festgesetze dieselben dem Volke mitgetheilt, obgleich er später zur Zeit jedes Festes die entsprechenden Vorschriften zu wiederholen hatte (vgl. Num. 9, 4). Es sollten zuerst alle Feste in ihrem Zusammenhange gelehrt und ihrer Bedeutung nach erkannt werden.

2) Anhang zu den Festgesetzen, c. 24.

Das vorliegende Cap. besteht aus drei Theilen: 1) Vorschrift über die ewige Lampe im Heiligthum (נר תמיד), vv. 1—4; 2) Verordnungen über das beständige Brot im Tempel, vv. 5—9; 3) eine Gesetzesgruppe über Gotteslästerung und Schädigung des Nebenmenschen, angeknüpft an eine thatsächliche Begebenheit (vv. 10—23). Wenn es richtig ist, dass die Festtagsgesetze von Mose sofort nach seiner Ankunft vom Berge Sinai den Israeliten verkündet worden sind (23, 44), so lässt sich annehmen, dass Gott unmittelbar darauf Mose beauftragte, den Israeliten auch die Gebote über das נר תמיד und לחם תמיד mitzutheilen. Diese sollten den Festtagsgesetzen als Ergänzung dienen. Allerdings hätte man dann auch die Gebote über das tägliche Opfer und das tägliche Räucherwerk erwartet. In Num. 28 steht wirklich das Gesetz über das tägliche Opfer an der Spitze der Festopfergesetze. Der Grund, dass blos die Vorschriften über das beständige Licht und das beständige Brot den Festtagsgesetzen angehängt worden sind, mag folgender sein. An den Festtagen erhält das tägliche Opfer (עולת תמיד) bedeutende Zugaben (מוספין). Diese Musaf-Opfer werden nach Num. 28—29 stets על עולת התמיד oder מלבד עולת התמיד dargebracht. Das tägliche Räucheropfer (קטרת תמיד) wird zwar an den Festen nicht vermehrt; es erhält aber wenigstens einmal im Jahre eine bedeutende Zugabe, nämlich am Versöhnungstage, indem ausser dem gewöhnlichen Räucherwerk-Opfer noch im Allerheiligsten geräuchert wird. Nur

das Licht- und das Brotopfer bleibt stets dasselbe (תמיד) und wird durch die Festtage nicht alterirt. Dies soll hier durch die Stellung dieser beiden Opfer-Vorschriften neben die Festgesetze besonders hervorgehoben werden. Es mag dies in der Bedeutung des נר תמיד und לחם תמיד seinen Grund haben, worüber oben I 135 eine kurze Bemerkung gegeben ist, Ausführliches aber zu Exod. c. 25 hingehört. Möglich auch, dass in den 7 Lampen des נר תמיד die 7 Sabbat-Festtage (ob. S. 126) und in den 12 Broten des לחם תמיד die 12 andern Moëd-Tage angedeutet sind; davon 6 beim Frühjahrs- (da der 14. Nisan auch ein Moëd ist, 23, 5) und 6 beim Herbstfeste.

Die folgende Gesetzesgruppe (10—23) dagegen hat mit den Festtagsgesetzen scheinbar gar keinen Zusammenhang, und es wäre deren Stellung hier nur dadurch zu erklären, dass die dabei erzählte Begebenheit gerade in der damaligen Zeit, nachdem Mose die am Sinai empfangenen Festtagsgesetze vorgetragen hatte, sich ereignet hat. Die Begebenheit fiele also zwischen den Versöhnungstag und das Sukkotfest oder auf das Sukkotfest des ersten Jahres nach dem Auszuge.*) Nun wird aber bei dieser Gelegenheit hervorgehoben, dass sowohl im Strafgesetze als im Civilrechte der Fremdling und der Einheimische vollständig einander gleich seien, und die Gesetzesgruppe schliesst mit den Worten: אני ה׳ אלהיכם, ganz so wie das Hüttenfestgesetz (23, 43) und die Armengaben-Vorschrift (23, 22). Sollte dadurch nicht auch ein innerer Zusammenhang zwischen unseren Gesetzesbestimmungen und dem Hüttenfestgesetze beabsichtigt sein? Wenn der אזרח, der Vollbürger, gerade zur Zeit, da sein Haus mit allem Gute sich füllt, diese feste Wohnstätte verlässt, um zu bekennen, dass er wie ein schutzloser Fremdling nur unter Gottes Obhut Sicherheit findet (ob. S. 300 f.), so wird er beherzigen lernen die Thoralehre, die in 24, 23 gegeben ist: „Der Fremdling sei euch wie der Einheimische, denn ich bin der Ewige euer Gott". „Des Reichen und des Armen, des Fremdlings und des Eingeborenen Gott ist ein und derselbe" — das ist die Lehre, mit welcher die beiden Theile der Festgesetze und die Gesetzesreihe, die ihnen angehängt worden, gemeinsam abschliessen. — Wenn, wie unsere Weisen lehren (vgl. M. Sanhedrin 11, 4 und Misrachi zu Deut. 17, 13), manche Todesurtheile erst zur Festeszeit vollstreckt wurden,

*) Nach den halachischen Midraschim (Sifré, Sifra Num. und Sifré sutta) allerdings soll unsere Begebenheit gleichzeitig mit der im Num. 15, 82 ff. erzählten sich zugetragen haben, und zwar am 1. Ijar des ersten Jahres, also noch vor der sinaitischen Gesetzgebung (vgl. Malbim שמור 287).

so mag auch in der in v. 23 berichteten Vollziehung einer Todesstrafe der Zusammenhang des Abschnitts mit den Festgesetzen begründet sein. Auch nach 1. Kön. 21, 12f. wird, um über einen Gotteslästerer abzuurtheilen, eine grosse Volksversammlung berufen.

V. 1. Und es sprach der Ewige zu Mose wie folgt: V. 2. Befiehl den Kindern Israel, dass sie dir reines Oel aus gestossenen Oliven zur Leuchte nehmen, um beständig Licht aufleuchten zu lassen. V. 3. Ausserhalb des Vorhanges des Zeugnisses im Stiftszelte mache es Aaron zurecht, für die Zeit vom Abend bis zum Morgen vor dem Ewigen beständig; eine ewige Satzung für eure Geschlechter. V. 4. Auf dem reinen Leuchter soll er die Lampen zurecht machen, vor dem Ewigen beständig.

Diese Verse sind eine Wiederholung der vv. Exod. 27, 20—21. Das Gesetz ist hier etwas ausführlicher. Nach Ramban ist nach Exod. zuerst Oel als Spende gegeben worden (von den Fürsten, Exod. 35, 28), wie die anderen Spenden. Nachdem aber dieses Oel aufgebraucht war, wurde hier befohlen, aus der Gemeindekasse Oel zu bringen, wie die anderen Gemeindeopfer. — Da es aber wahrscheinlich ist, dass dieses Gesetz gleich nach den Sinai-Festgesetzen, also noch vor der Erbauung der Stiftshütte, promulgirt worden war, wird man richtiger mit Raschi annehmen, in Exod. 27, 20f. sei nur der Zweck des Leuchters angegeben, und ואתה תצוה heisst: „Du wirst später befehlen", während hier die Hauptstelle ist, wo der Befehl wirklich ertheilt wird. — זך; nach Ibn-Esra bezieht sich dies auf זית; die Oliven sollen rein sein, es sollen keine verschimmelten oder abgefressenen darunter sein. In der That hat man auch im Alterthum, um das feine Oel zu gewinnen, die Oliven vor dem Zerstossen von Staub, Blättern u. s. w. gereinigt (Geoponica 9, 17; 19). Doch in Men. 86b wird זך auf das Oel bezogen; es sei lauter ohne Hefen. — כתית. Die Mischna in Men. 86a gebraucht dafür כתוש. Man zerstiess die Oliven in einem Gefässe, das כותש genannt wurde (Teharot 9, 5), that sie dann in einen Korb (סל), und das Oel, das von selbst auslief, war allein für das Licht im Heiligthum geeignet, nicht aber dasjenige, das erst nachher durch Pressen mit dem Balken gewonnen wurde. — להעלות וגו׳. Nach der Ansicht (Men. 88b), dass die Lampen nicht mit dem Leuchter verbunden waren (s. zu Exod. 25, 37), sondern vom Priester jeden Tag auf die Röhren aufgesetzt wurden, bedeutet להעלות das Aufsetzen der

Lampen. Nach der Ansicht dagegen, dass die Lampen mit dem Leuchter verbunden waren, muss man להעלות auf die Flammen beziehen und übersetzen: um beständig Licht aufleuchten zu lassen. Nach Sifra sagt der Ausdruck: שתהא שלהבת עולה מאליה, dass man die anzündende Flamme so lange am Dochte halte, bis die Flamme von selbst auffsteigt. — תמיד bedeutet nach Raschi und Anderen „jeden Abend", gerade wie das täglich dargebrachte Opfer עולת תמיד hiess (gegen diesen Ramban zu Exod. 27, 20). Allerdings hat nach unseren Weisen (Tamid 6, 1) das נר מערבי*), das Licht, das לפני ה' stand, auch bei Tag, also beständig gebrannt**); dennoch aber kann sich תמיד nur auf das tägliche Anzünden beziehen, wie dies der folgende Vers beweist, (vgl. auch Chagiga 26b u. Tos. das. v. מגורה). V. 3 befindet sich mit geringen Variationen auch in Exod. 27, 21. — לפרכת העדת ist ein kürzerer Ausdruck für לפרכת אשר על העדת in Exod. (עדת bezeichnet die Bundestafeln, Exod. 25, 21) Unsere Weisen im Sifra und Sabb. 22b. lesen in agadischer Deutung העדת zusammen mit באהל מועד יערך אתו, als wenn das beständig brennende Licht עדת genannt würde, da es vor aller Welt Zeugniss ablegte, dass die göttliche Herrlichkeit in Israel ruhe, indem das נר מערבי, trotzdem nur so viel Oel darin war als in den anderen Lampen, dennoch ausser der Nacht noch den Tag über gebrannt hatte. — אהרן (in Exod. אהרן ובניו, vgl. Num. 18, 28) vielleicht, weil zum ersten Male nach der Einweihung Aaron die Lampen anzünden

---

*) Welches Licht unter נר מערבי zu verstehen sei, hängt von der Richtung der Arme des Leuchters, der im Süden des Heiligthums stand, ab, worüber in Men. 98b eine Controverse zu finden ist. Nach der einen Ansicht waren die Arme zwischen Nord und Süd gerichtet. Das Mittellicht war dem Allerheiligsten zugekehrt; die dem Mittellichte zugewendeten Seitenlichter waren demnach einerseits nordwärts andererseits südwärts gerichtet. Nach dieser Ansicht hiess das dem Westen zugekehrte Mittellicht נר מערבי. Nach der andern Ansicht aber waren die Arme des Leuchters zwischen Ost und West gerichtet. Hiernach stieg das Mittellicht gerade aufwärts empor, während die Seitenlichter einerseits westwärts, andererseits ostwärts gewendet waren. Das נר מערבי ist nach dieser Ansicht das mittlere der westwärts gewandten Lichter. Es heisst מערבי im Vergleich mit dem neben ihm dem Tempeleingang am nächsten befindlichen Lichte, das מזרחי genannt wird, vgl. Mischna Tamid 6, 1. Letzterer Ansicht stimmen Raschi und die meisten Erklärer bei, während Maimon. בית הבחירה 8, 8 der ersten Ansicht folgt.

**) Nach Josephus 3, 8, 3 wurden drei der sieben Lampen auch den Tag über brennend erhalten. (Vgl. auch Pseudo-Hekataeus bei Jos. c. Ap. I 22). Nach Maimonides hat man alle Lampen stets brennend erhalten (vgl. תמידין ומוספין III 12 u. כסף משנה das.), vgl. Ausführliches in תשובות רשב"א Nr. 809 (ed. Wien).

sollte (vgl. Num. 8, 2f. und Ramban das.) — מערב עד בקר (vgl 2. Chron. 13, 11). Man gab soviel Oel hinein, dess sie von Abend bis Morgen brennen konnten (1/2 Log reichte für die längste Nacht). — על המנורה וגו׳ auf den Leuchter, der aus reinem Golde besteht, vgl. Exod. 31, 8; 39, 37. Dieser v. steht nicht in Exod. und lehrt nach Sifra, dass er die Lampen על מדרה של מנורה, unmittelbar auf die Fläche des Leuchters (ظهر im Arab.: Rücken) aufsetzen soll, nicht etwa andere Gegenstände unterlege, um den Leuchter zu schonen, oder die Lampen zu stützen. Ferner soll man nicht die Lampen draussen anzünden und sie dann hereinbringen (שלא יתקן מבחוץ ויכניסם). Es soll die Pflege des Lichtes (d. h. der geistigen Thätigkeit) in Israel stets לפני ה׳ vor Gott und vor dem „Zeugnisse" Gottes stattfinden. Eine Geistesthätigkeit, die ausserhalb und ohne Rücksicht auf das göttliche Heiligthum (מבחוץ) gepflegt wird, gehört nicht ins Heiligthum Gottes.

V. 5. Und nimm Kernmehl und backe daraus zwölf Kuchen, aus zwei Zehnteln sei jeder Kuchen. V. 6. Und setze sie in zwei Schichten, je sechs die Schicht, auf den reinen Tisch vor den Ewigen. V. 7. Und lege zu jeder Schicht reinen Weihrauch, und dieser diene dem Brote als Erinnerungstheil als Feueropfer dem Ewigen. V. 8. An jedem Sabbattage soll er es vor dem Ewigen beständig ordnen, von den Kindern Israel zum ewigen Bunde. V. 9. Und es soll Aaron und seinen Söhnen gehören, und sie sollen es an heiliger Stätte essen; denn als Hochheiliges gehört es ihm von den Feueropfern des Ewigen als eine ewige Gebühr.

סולת, von Weizen wie jede מנחה (ausser zweien). — שתים עשרה חלות, nach der Zahl der zwölf Stämme Israels. שני עשרונים, das doppelte vom täglichen Bedarf eines Einzelnen (עמר לגלגלת); das gewöhnliche מנחה bestand zum mindesten aus einem Zehntel (s. ob. I 145). So wie oben 23, 17 bei den Wochenfestbroten beträgt auch hier jedes Brot, als das einer Mehrheit, zwei Zehntel, indem die Zahl zwei, als die kleinste Mehrzahl, die Mehrheit darstellt. Das Brot heisst in Exod. 25, 30 לחם פנים. Raschi nach Mischna Men. 96a erklärt, dass mit פנים die Form des Brotes bezeichnet ist. Das Brot hatte an beiden Enden aufwärts gebogene Flächen (wie ein durchbrochener Kasten, כמין תיבה פרוצה), die wie zwei Fronten (פנים) den Tempelwänden zugekehrt waren. Raschbam meint, לחם פנים sei „ansehnliches, vorzügliches Brot", das man Fürsten vor-

setzt, und verweist auf מנה אחת אפים (1. Sam. 1, 5)*). Diese Deutung ist deshalb der Raschi's vorzuziehen, weil dieselbe auch der andern im Talm. (Men. 94b) vertretenen Ansicht gerecht wird, wonach das Brod einem schnellfahrenden Schiffe gleich (כמין ספינה רוקדת) geformt war. Nach Ibn-Esra heisst das Brot so, weil es vor dem Angesichte (פנים) Gottes stand. Targ. Jon. übersetzt an zwei Stellen (Exod. 25, 30 und 40, 4): לחמא גואה, inneres Brod d. h. das Brot des Tempels. Er nimmt also סָנִים wie פָּנִים, vgl. Lev. 10, 18. — יהיה, das masc. vor einem weibl. Subst. GK. 145, 7o. אתם, masc. wiewohl auf חלה bez., wie oft (20, 8; 22, 31, Num. 27, 7). — שתים מערכות; wie auf den Steinen des Ephod die 12 Stämme Israels auf zwei Steine vertheilt waren, so waren dieselben auch hier in zwei Schichten Brod vertreten. — על השלחן הטהר, dem einfachen Sinne nach: auf den mit reinem Golde überzogenen Tisch. Nach Sifra על מדרו של שלחן, auf die obere Fläche des Tisches, vgl. oben zu v. 4. — על המערכת bedeutet nach Abba Saul (Men. 96a): neben jede Schicht (nicht: „auf"); ebenso Jos. ant. 3, 10, 7. — לאזכרה, als Theil, der geopfert wird, wie קומץ und לבונה bei anderen Speiseopfern (s. zu 2, 2). Der Weihrauch wurde in 2 goldenen Schalen (בזיכין) neben die beiden Schichten gestellt. — ביום השבת. An jedem Sabbat wurde das alte Brod vom Tische abgenommen und das neue aufgelegt. — תמיד, bedeutet hier „jeden Sabbat"; vielleicht aber heisst es תמיד weil das Brot beständig auf dem Tische lag. — מאת בני ישראל. Es wird von der ganzen Gemeinde, nicht von Einzelnen geopfert. — ברית עולם. So wie der Sabbat „ein ewiger Bund" ist für Israel (Exod. 31, 16); ebenso soll auch das an diesem Tage vor Gott hingelegte Brot ein Zeichen dieses ewigen Bundes sein, vermöge dessen Israel sein Brot nur von Gott erhofft und empfängt.

והיתה. Nach Raschi ist als Subject das hier nicht genannte Wort מנחה hinzuzudenken; nach Ramban bezieht sich והיתה auf jede מערכת; am richtigsten wird man ברית zum Subjecte nehmen. — ואכלהו, dazu ist wieder לחם als Object zu denken. — חק עולם — במקום קדש, ganz wie מנחה, oben 6, 9—10. Die Schaubrote waren, wie jede Mincha, ungesäuert (Men. Abschn. 5 Anf.; vgl. Jos. ant. 3, 6, 6; 10, 7; Philo, congr. erud. p. 543 M.). Bevor man den Weihrauch auf dem Altar verbrannte, musste er, wie jedes Opfer, gesalzen

*) Auch in Gen. rabba c. 79 werden die Vornehmen der Stadt פנים שבעיר genannt; ebenso heisst es das. c. 91: שאין פני הארץ אלא עשירים.

werden (Men. 20a). Es ist aber dennoch unrichtig, wenn LXX nach לבונה וכה noch ומלח (καὶ ἅλα) hinzufügen; denn das Salz wurde in keinem Falle zum Brote hingelegt. — Das Schaubrot kommt in 1. Sam. 21, 6f. im Tempel zu Nob vor. Wenn aber dort David (als einem Nichtpriester) davon gegeben wird; so rechtfertigen dies unsere Weisen (Men. 95b f.) dadurch, dass David damals in Lebensgefahr geschwebt hat (durch Heisshunger, אחזו בולמס). Möglich auch, dass man nach der Gefangennahme der Bundeslade, als die Bamot erlaubt waren, die Schaubrote auch einem Nichtpriester erlaubt hat, (die jüd. Trad. ist aber gegen diese Ansicht). — Dass man nicht, wie Knobel u. A. meinen, die Schaubrote als eine für Gottes Tisch gespendete Gabe, sondern als ein Symbol, dass Gott das tägliche Brot Israels spendet, auffassen muss, ist nach dem oben I S. 83ff. Ausgeführten selbstverständlich. — Wenn, wie obige Stelle aus 1. Sam. zeigt, die Schaubrot-Vorschrift in der Priesterstadt Nob in Uebung war, so ist ohne Zweifel auch im Tempel zu Schilo, wo die Priesterschaft von Nob vorher ansässig gewesen, diese Gesetzbestimmung ebenfalls beobachtet worden. Nun finden wir 1. Sam. 3, 3, dass in diesem Tempel auch das ewige Licht brannte. Es ist somit bezeugt, dass die beiden an unserer Stelle nebeneinander vorgeschriebenen Institutionen vom נר תמיד und לחם תמיד schon im ersten Centralheiligthume, das die Israeliten in Palästina errichteten (Josua 18, 1), praktisch eingeführt waren, ebenso wie wir diese später auch im salomonischen Tempel vorfinden (1. Kön. 7, 48f.; 2. Chron. 4, 19f.; 13, 11). Damit ist aber der mosaïsche Ursprung dieser Vorschriften hinreichend bewiesen. Mit Recht bemerkt H. L. Strack: „Hätte uns nicht der Redactor des Samuelbuches die Erzählung von Davids Aufenthalt in Nob erhalten, so würden wir nach der Meinung der „modernen" Kritik erst ein aus dem Ende des babylonischen Exils (1. Kön. 7, 48) herrührendes Zeugnis über das Schaubrot haben". Daran kann mann deutlich sehen, mit welchem Rechte oder Unrechte jene Kritik die meisten Gesetze, die nur in P vorkommen, für nachexilisch erklärt.

V. 10. Es ging der Sohn eines israelitischen Weibes, der aber der Sohn eines ägyptischen Mannes war, hinaus inmitten der Kinder Israel, und es zankten sich im Lager der Sohn der Israelitin und ein Mann, der Israelit war.

ויצא. Nach Ibn-Esra ging er aus seinem Zelte ins Lager hinaus (Num. 16, 27; Esther 4, 1). Dennoch möchte ich nicht mit

Ramban בתוך בני ישראל als den Ort fassen, wohin der Mann gegangen ist, sondern als eine Angabe, dass das folgende Verbrechen öffentlich „mitten unter Israel" stattgefunden hat. — בן אשה ישראלית וגו׳. Als solcher war er nach der recipirten Halacha (Qidd. 66b; 68b; Jeb. 45a) als Israelit zu betrachten. Sifra scheint anderer Ansicht zu sein, s. Ramban und Malbim. Der Ausdruck בן הישראלית, der im Gegensatz zu איש הישראלי ihn nicht als vollen Israeliten gelten lässt, wird nach Ramban deshalb gebraucht, weil er in manchen Beziehungen nicht die Rechte eines Israeliten hatte. — איש ohne Art. u. הישראלי mit Art., wie 2. Sam. 12, 4 (Ewald 293a). Es mag auch damit betont sein, dass der Mann im Gegensatz zu seinem Gegner von voller israelitischer Abstammung war.

V. 11. Und der Sohn des israelitischen Weibes schmähte den Namen und lästerte ihn, da brachte man ihn vor Mose; der Name seiner Mutter war Schelomit, Tochter Dibri's, aus dem Stamme Dan. V. 12. Und man that ihn in Gewahrsam, dass er ihnen nach dem Ausspruche des Ewigen bestimme.

ויקב. Nach Onk. ופריש, und er sprach aus; wahrscheinlicher ist nach Targ. Jon. und Jerusch. ויקב, das zwar mitunter „nennen, bezeichnen" bedeutet, hier wie in Num. 23, 8 als חרף zu fassen; ויקלל ist dann die nähere Erklärung zu ויקב. את השם, wie später für שם ה׳ (v. 16) ebenso in Deut. 28, 58. Geigers Hypothese (Urschr, 273f., ebenso Dillmann), dass hier eine spätere Aenderung vorliegt, ist schon durch v. 16 widerlegt. Man hätte es auch nicht gewagt, den heiligen Gottesnamen wegzulassen, und hätte lieber eine euphemistische Ausdrucksweise gesetzt, wie in 1. Kön. 21, 10; Job 1, 5 u. s. — ויביאו — אל משה. Beim מקושש (Num. 15, 33) brachte man den Verbrecher zu Mose, Aaron und die ganze עדה; hier aber wollte man diese Entweihung des Gottesnamens nicht öffentlich bekannt machen, daher brachte man ihn nur zu Mose (Wessely). Nach dem Talmud (Sanhed. 78b) war es beim מקושש nur zweifelhaft, welche Todesstrafe derselbe erleiden sollte (מה יעשה לו), während hier die Strafe überhaupt nicht bekannt war. Deshalb mögen sie sich dort sofort an die עדה (= סנהדרין s. oben I, 183) gewendet haben, als das Gericht, welches über Todesstrafen zu entscheiden hatte, während man hier zuerst von Mose nur Belehrung forderte. — ושם אמו. Bei allen Königen von Juda wird im Buche der Könige erst nach der Erzählung, dass er regiert und

wie lange er regiert hat, der Name der Mutter (ושם אמו מ׳) angeführt (vgl. z. B. 1. Kön. 14, 21; 15, 1; 10; 2, Kön. 12, 2; 14, 2 u. s). Die Wichtigkeit der Person erforderte es, dass der Name seiner Mutter mitgetheilt werde. Hier wird zur Schmach der Mutter ihr Name der Nachwelt überliefert, nachdem die Schandthat des Sohnes berichtet worden. Hat doch die Mutter durch ihre Verbindung mit dem Aegypter den Keim gelegt zu einem solchen unerhörten Verbrechen in Israel. במשמר mit Art., in das (für Verbrecher bestimmte) Gefängnis. — לפרש, von פרש, angeben, bestimmen (Num. 15, 34), talm. erklären, verw. mit פרס ausbreiten. Das Subject ist משה; Mose sollte die Strafe nach Gottes Befehl angeben.

V. 13. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 14. Führe den Lästerer ausserhalb des Lagers hinaus, und Alle, die es gehört haben, sollen ihre Hände auf sein Haupt stemmen, und die Gemeinde soll ihn steinigen.

מחוץ למחנה. Jede Hinrichtung fand ausserhalb des Lagers (aller 3 Lager, I, 315) statt (Sanhed. 42b). — וסמכו. Nach dem Susannabuche (v. 34) ist diese Handauflegung auch bei anderen Verbrechern vorzunehmen. Doch gebietet die Schrift dies nur bei ברכת השם (Maim. עבודה זרה 2, 10). — השומעים, die Zeugen und die Richter, die es von den Zeugen vernommen (Sanhedr. 56a). Die Erklärung dieser Handauflegung s. oben I, 121. — ורגמו אתו, s. oben S. 63. Manchmal wird רגם mit ב construirt v. 16. Die Steinigungsstrafe wegen Gotteslästerung erklärt sich durch das oben S. 62 Bemerkte.

V. 15. Und zu den Kindern Israel sollst du sprechen, wie folgt: Wenn irgendeiner seinen Gott lästert, so hat er seine Schuld zu tragen. V. 16, Wer aber den Namen des Ewigen schmäht, soll getödtet werden, steinigen soll ihn die ganze Gemeinde; der Fremdling wie der Eingeborene, wenn er den Namen schmäht, soll getödtet werden.

ואל בני ישראל. Bei dieser Gelegenheit sollen folgende Gesetze promulgirt werden. כי יקלל א׳. Nach Sanhed. 56a ist auf Lästerung des שם המיוחד (I 95) die gerichtliche Todesstrafe gesetzt, bei den כינוים (den Attributen oder auch bei Gattungsnamen z. B. אלדים, חנן, רחום) nur eine אזהרה, d. h. ein Verbot mit כרת-Strafe. Nach Maimon. (עבודה זרה 2, 7) wird der Name אדני auch als שם המיוחד betrachtet; dagegen ist nach R. Meïr Halevi unter שם המיוחד blos der שם הויה

zu verstehen. V. 15 spricht nun von einer Lästerung, bei der blos ein נגו genannt wird. — ונשא חטאו, d. i. die Ausrottungsstrafe (Pesachim 93b, vgl. zu 20,19). ונוקב שם ה׳. In Sanhed. 56a wird die Frage aufgestellt, warum man nicht auch den tödtet, der den Namen Gottes (הוי״ה) ausspricht (nach Raschi: und erklärt), da doch ונוקב auch „Aussprechen" bedeutet. Doch der Talmud entgegnet, die Stelle ויקוב ויקלל (v. 11) beweise entschieden, dass נקב als סקל zu erklären ist.*) — בנקבו שם יומת. Nach Wessely ist dieses שם (nicht השם) sowohl für שם המיוחד, als auch für נגו gebraucht. Das יומת ist dann entweder durch Gott (בידי שמים) oder gerichtlich (בידי אדם) zu fassen. Indessen ist es doch richtiger שם hier für שם המיוחד zu nehmen und יומת als Todesstrafe durch Menschenhand zu erklären. Dass hier nicht השם mit Art. steht, hat seinen Grund darin, dass vorausgesetzt wird, שם bedeutet hier dasselbe wie שם ה׳ am Anfang des Verses. — רגם, werfen (mit אבן oder auch ohne dieses), steinigen. Nach Dillmann (zu 20, 2) u. A. gebraucht nur P den Ausdruck רגם, während die anderen Urkunden סקל haben. Da aber das Deut., das überall סקל gebraucht, dennoch an einer Stelle (21, 21) רגם hat, ferner in Jos. 7, 25 sich sowohl רגם als סקל findet, ebenso die BB. der Kön. sowohl רגם (1. Kön. 12, 18) als סקל (1. Kön. 21, 10; 14; 15) gebrauchen; so ist daraus erwiesen, dass die Ausdrücke רגם und סקל von der Schrift promiscue gebraucht werden und dass daraus nicht die Verschiedenheit der Urkunden geschlossen werden kann. Eine Unterscheidung zwischen den Synonymen רגם und סקל vgl. bei Mecklenburg (zur Stelle), im Namen Reggio's (in בבורי העתים 1825 S. 38) und bei B. Wogue, Pent.-Comment. zu Lev. 20, 2.

V. 17. Und wenn Jemand irgend ein menschliches Wesen umbringt, so soll er getödtet werden.

Nach Ibn Esra werden die Vorschriften in vv. 17 bis 22 jetzt verordnet, weil die Streitenden einander geschlagen hatten. Indessen hat die Anreihung der Gesetzbestimmungen über Todschlag und Körperverletzung an die über Gotteslästerung in einem anderen äussern und in einem innern Momente ihre Begründung. Der מגדף hatte nach der Ueberlieferung unserer Weisen mit dem Ausdruck יִנָּשֵׂא sein Verbrechen begangen (M. Sanhed. 7, 5), welcher Ausdruck auch bei der Verfluchung eines Menschen gewöhnlich gebraucht

*) Indessen lehrt R. Lewi in Pesikta de R. Kahana 148a: כל מי שהוא מפרש שמו של חקב״ה חייב מיתה שנאמר ונוקב שם וגו׳.

wurde (M. Schebuot 4, 13). Daher wird auch in Exod. 21, 15; 17 der מקלל אביו ואמו dem מכה אביו ואמו gleichgestellt. Die Thora verbindet daher auch hier die Vorschriften über הכאה mit denen über קללה. — Beiderlei Vorschriften haben aber auch, wie Hirsch richtig bemerkt, einen innern Zusammenhang. Die höhere Dignität des Menschenlebens gegenüber dem Thierleben wird (Gen. 9, 5 f.) auf das Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen basirt. Ebenso steht hier an der Spitze der Verbrechen gegen die Menschenperson der Frevel gegen die Gottespersönlickeit (ברכת השם המפורש; nur in dem שם המפורש findet die Persönlichkeit Gottes einen bezeichnenden Ausdruck). „Es tritt damit Gott selbst als „Person" ein in das Personenrecht des göttlichen Gesetzes für die Menschen und setzt seine Persönlichkeit als Fundament alles Rechts und der ganzen Rechtsthatsache der Persönlichkeit des Menschen."

ואיש וגו ist Ergänzung zu Exod. 21, 12, indem hier einerseits bestimmt wird, dass der Mörder nur getödtet wird, wenn er ein איש, ein Erwachsener, nicht aber, wenn er ein Minderjähriger, (קטן) ist; andererseits betreffs der ermordeten Person festgesetzt wird, dass es einerlei ist, ob sie Mann, Weib oder Kind ist (כל נפש אדם).

V. 18. Und wer ein Thierwesen erschlägt, soll es ersetzen, ein lebendes Wesen für das andere.

In Exod. 21 u. 22 wird Ersatzleistung geboten in Fällen, wo der Mensch durch sein Eigenthum oder durch Veranstaltung seinen Nebenmenschen geschädigt hat; hier wird von direkter Schädigung durch Menschenhand gesprochen und bestimmt, dass dabei Schadenersatz zu leisten ist. — נפש בהמה wird absichtlich der נפש אדם entgegengesetzt, indem bei Tödtung des ersteren nur Ersatzleistung, während wegen Tödtung des letzeren die Todesstrafe eintritt, weil der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ist (Gen. 9, 6). — נפש תחת נפש bezieht sich nach Ibn-Esra auch auf den vorhergehenden v. 17. Beim Viehe kann es nicht bedeuten, dass er ihm gerade dasselbe Stück Vieh kaufe, sondern nur, dass er ihm den Schaden ersetze, wie Exod. 21, 33 deutlich zeigt.

V. 19. Und wenn Jemand seinem Nächsten eine Verletzung zufügt, so soll, wie er gethan, ihm gethan werden. V. 20. Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn, so wie er die Verletzung dem Menschen zugefügt hat, so soll ihm zugefügt werden.

Es ist eine Wiederholung der Bestimmungen von Exod. 21, 23—24. Wir haben dort gezeigt (vgl. auch oben I 2), dass da-

neben die mündliche Belehrung gegeben wurde, dass für alle solche Verletzungen ein Lösegeld zu nehmen nicht nur gestattet, sondern sogar geboten sei. — שבר ist im allgemeinen jede Körperverletzung; dennoch werden עין, als das kostbarste Glied, und שן, als das geringste, besonders genannt, wie in Exod. 21, 25 f. — כן יתן בו; wiewohl diese Strafe nicht thatsächlich ausgeführt, sondern in Geldstrafe verwandelt werden sollte, so wird dennoch dieser Ausdruck gebraucht, weil nur daraus der vollständige Ersatz durch Bezahlung von fünf Entschädigungen, נזק, צער, רפוי, שבת, בושת*), zu folgern ist. Ein Ausdruck etwa wie שלם ישלם würde nur den Ersatz von נזק gebieten; dagegen ist in כן יתן בו Ersatz aller Momente der Beschädigung enthalten.

V. 21. Und wer ein Vieh todtschlägt, muss es bezahlen, und wer einen Menschen todtschlägt, soll getödtet werden.

Nach Sifra und Raschi spricht unser v. nicht vom Todtschlag sondern von blosser Verwundung, und unter אדם ist hier Vater oder Mutter zu verstehen (Exod. 21, 15). Dem einfachen Sinne nach kann man erklären, dass oben v. 17 von einer direkten Tödtung die Rede ist (daher נפש אדם, נפש בהמה), während unser v. von einem Schlage handelt, der später den Tod zur Folge hat (s. Exod. 21, 19). Vielleicht aber ist die ganze Vorschrift nur deshalb wiederholt, um das folgende משפט אחד וגו daran anzuschliessen, da man sonst diesen Satz nur auf vv. 19 f. beziehen würde.

V. 22. Ein Recht sei bei euch, wie der Eingeborene so sei der Fremdling, denn ich, der Ewige, bin euer Gott.

משפט אחד; das Zahlwort אחד kann auch seinem Subst. im st. c. unterordnet werden, wie אֶרֶז אחד (2. Kön. 20,10), פתת אחד (Jes. 36,9), s. Ew. 286d. — כי אני ה׳ ist die Begründung der Rechtsgleichheit: Ich bin der Gott des Fremden wie des Eingeborenen. Wie überall bei der Bestimmung כגר כאזרח handelt es sich auch hier um einen גר צדק, vgl. oben zu 17, 8.

V. 23. Und Mose redete zu den Kindern Israel, und sie führten den Lästerer ausserhalb des Lagers hinaus und steinigten

*) Schaden, Schmerz, Heilung, Versäumnis und Beschämung; Näheres s. M. B. Kama 8, 1.

ihn; und die Kinder Israel thaten so, wie der Ewige dem Mose befohlen hatte.

Wie sonst wird auch hier über die Ausführung des göttlichen Befehles besonders Bericht erstattet, vgl. z. B. Exod. 12, 50; 16, 34; Lev. 8, 37; 16, 34; Num. 5, 4; 8, 20 ff. — ובני ישראל עשו וגו bezieht sich auch auf die andern die Hinrichtung durch Steinigung betreffenden Vorschriften, die hier nicht erwähnt sind (Sifra, s. oben S. 63 f.). — Unsere Gesetzesbestimmung wurde auch einmal unter dem Könige Achab zur Anwendnng gebracht. Nabot wurde angeklagt, dass er Gott gelästert und dem Könige geflucht, also das Verbot von Exod. 22, 27 übertreten habe. Er wurde, ebenso wie der Lästerer an unserer Stelle, nach ausserhalb der Stadt geführt und gesteinigt (1. Kön. 21, 13), vgl. auch Deut. 17, 5.

3) Sabbat- und Jobeljahre c. 25, 1—26, 2.

Nach kurzer Unterbrechung setzt die Schrift die Gesetze über die heiligen Zeiten fort mit den Bestimmungen über Sabbat- und Jobeljahre und den damit zusammenhängenden Vorschriften. Diese Gesetze sind, wie ausdrücklich am Anfang angegeben, dem Mose auf dem Berge Sinai offenbart worden. Warum aber wird gerade dem Sabbatjahr-Gesetze besonders die Bemerkung vorangeschickt, dass es auf dem Berge Sinai gegeben wurde? Eine solche Bemerkung kommt noch sonst als Unterschrift vor (vgl. Lev. 7, 38; 27, 34). Der Sifra bemerkt zu unserer Stelle: מה ענין שמטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני אלא מה שמטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני*). Nachdem in dem auf Sinai offenbarten Bundesbuche (Exod. 23, 10f.) das Gesetz über das Sabbatjahr im Allgemeinen verordnet worden ist, wird hier bei der ausführlichen Behandlung dieses Gesetzes bemerkt, dass auch diese speciellen Bestimmungen am Sinai offenbart worden sind. Dies wird aber nur deshalb hier ausdrücklich angegeben, damit wir daraus auch für alle anderen Gesetze den Schluss ziehen, dass sie insgesamt mit allen einzelnen Bestimmungen auf dem Sinai ge-

*) Welche besondere Beziehung hat das שמטה-Gesetz zum Berge Sinai; es sind ja alle Gebote auf dem Berge Sinai offenbart worden? Es soll aber damit gelehrt werden: Sowie vom שמטה-Gesetze sowohl die allgemeinen Vorschriften als auch die einzelnen Bestimmungen auf dem Berge Sinai gesagt wurden, ebenso sind von allen andern Geboten sowohl die allgemeinen als die besondern Bestimmungen, auf dem Sinai verordnet worden".

geben sind. Dies ist die Ansicht des R. Aqiba (I 19f.). Nach R. Ismael dagegen sind nur die allgemeinen Vorschriften am Sinai angeordnet, während die ausführlichen Einzelbestimmungen erst im Stiftszelte offenbart worden sind. Hiernach muss das שמטה-Gesetz, bei dem, wie hier berichtet wird, auch die einzelnen Bestimmungen auf dem Berge Sinai offenbart wurden, eine Ausnahme von der Regel bilden. Man begreift demnach, warum hier in der Ueberschrift bemerkt wird, es sei dieses ausführliche Gesetz, welches das Sinai-Gesetz in Exod. 23, 10f. ergänzt, ebenfalls auf dem Berge Sinai offenbart worden. Ramban meint, die allgemeine Vorschrift in Exod. sei zusammen mit der Uebergabe der ersten Tafeln offenbart worden; unser ausführliches Gesetz aber erst, als Moses zum zweiten Male auf den Berg gestiegen, um die zweiten Tafeln zu empfangen. Im Bundesbuche ist das Schemitta-Gesetz nur kurz behandelt. Beim zweiten Bunde sind die einzelnen Bestimmungen nebst den Strafandrohungen hinzugefügt worden. Nachdem nun Mose vom Berge herabgekommen war, theilte er dem Volke zuerst den bereits in den ersten 40 Tagen erhaltenen Befehl zur Erbauung der Stiftshütte mit (Exod. 35, 1ff.). Das Volk eilte freudigst zur Ausführung dieses Befehles. Die Stiftshütte ward vollendet, in welcher dann die Opfer- und anderen Priestergesetze verordnet wurden. Nachdem Mose diese Gesetze dem Volke mitgetheilt hatte, ging er daran, die in den zweiten 40 Tagen erhaltenen Gesetzes-Offenbarungen nebst den Fluch-Androhungen zu promulgiren, um auf dieser Grundlage mit Israel einen neuen Bund zu schliessen. — So Ramban. Da indessen die zweite Bundesschliessung bereits in Exod. 34, 27 berichtet wird, dort aber (vgl. 34, 21) das Sabbatjahr-Gebot nur angedeutet, fast absichtlich verschwiegen wird, so dürfte richtiger angenommen werden, dass unsere ausführlichen Bestimmungen über שמטה schon während der ersten Bundesgesetzgebung offenbart, jedoch nur mündliche Lehre (תורה שבעל פה) geblieben sind, während in das geschriebene Bundesbuch das Gesetz nur in Kürze verzeichnet wurde (Exod. 23, 10 f.). Später ist die ausführliche Lehre über שמטה ebenfalls aufgezeichnet und auf Gottes Befehl in die Thora aufgenommen worden. Wir haben also in unserem Abschnitt ein Stück תורה שבעל פה vor uns, das als Erläuterung zu den zwei Versen Exod. 23, 10—11 dienen sollte.

Die dekadische Eintheilung unseres Gesetzesabschnittes liegt klar zu Tage. Das Gesetz befiehlt I. die Heiligung des Bodens von Palästina durch die Beobachtung der Boden-Sabbat-Vorschriften.

Jedes siebente Jahr feiere das Land einen Sabbat dem Ewigen (25, 2—7). II. Nach sieben Jahrwochen soll das Jobeljahr ausgerufen werden, in welchem der Grundbesitz dem ursprünglichen Eigenthümer zurückgegeben werde (25, 8—13). III. Beim Verkauf von Feldern muss auf das Jobelgesetz Rücksicht genommen werden (25, 14—17). Den drei ersten Abtheilungen des Gesetzes schliesst sich ein paränetischer Zusatz an, Verheissungen und Beruhigungen für den Fall der Beobachtung der vorangehenden Vorschriften enthaltend (25, 18—22). Darauf Fortsetzung der Gesetzesvorschriften: IV. Auch mitten in der Jobelperiode soll Lösung des verkauften Ackers gestattet sein (25, 23—28). Es folgt darauf V. Wirkung des Jobelgesetzes beim Verkauf von Häusern (25, 29—31). VI. Besondere Vorschriften betreffs des Grundbesitzes der Priester und Leviten (25, 32—34). Indem darauf die Schrift die Wirkung des Jobelgesetzes für den Fall, dass ein Israelit verarmt und in Folge dessen in Knechtschaft verfällt, festsetzen will, werden zuvörderst VII. Vorschriften ertheilt, wie man durch Unterstützungen und zinslose Darlehen einer solchen gänzlichen Verarmung vorbeugen soll (25, 35—38). Darauf folgen VIII. Bestimmungen für den Fall, dass ein Israelit sich einem Israeliten als Knecht verkauft, und nebenbei solche über ausländische Sklaven (25, 39—46). IX. Verordnungen betreffs eines Israeliten, der sich einem Ausländer als Sklaven verkauft hat (25, 47—55). Das Gesetz schliesst X. mit besondern Vorschriften in zwei Versen (26, 1—2), welche den Götzendienst verbieten und Beobachtung des Sabbats und Ehrfurcht vor dem Heiligthum gebieten. Die darauf folgenden Verheissungen (26, 3—13) und Drohungen (26, 14—45) nebst der Unterschrift (26, 46) stehen zwar auch mit unserem Gesetze in enger Verbindung; doch wollen wir diesen Theil in einem besondern Abschnitte behandeln.

Es ist bereits oben S. 269 ff. im Abschnitt „über das Alter des Versöhnungstages" auch das Alter der Institution des Jobeljahres besprochen worden. Es mag hier nur noch gezeigt werden, dass insbesondere dem Propheten Ezechiel der ganze Abschn. Lev. 25, 1—26, 2 vorgelegen und dass jener Prophet mehrere Wendungen und Ausdrücke unserem Gesetzesabschnitte entlehnt hat. Man vgl.

Leviticus	mit Ezechiel
וקראתם דרור, 15, 10	והיתה לו עד שנת הדרור 46, 47
תשובו איש אל אחזתו וכי תמכרו ממכר, 25, 13 f.	כי המוכר אל הממכר לא ישוב, 7, 13.

Leviticus	mit Ezechiel
אל תונו איש ונו׳, 25, 14	ואיש לא יונה, 18, 7 (vgl. 18, 12; 16; 46, 18)
וישבתם על הארץ לבטח, 25, 18	וישבו עליה לבטח 28, 26
לא תקח מאתו נשך ותרבית, 25, 36 f.	בנשך לא יתן ותרבית לא יקח, 18, 8 (18, 13; 17; 22, 12)
והתנחלתם. לבניכם. אחזה, 25, 46	מאחזתו ינחיל (את בניו[1]), 46, 18
לא תרדה בו בפרך, 25, 43; 46 (v. 53)	ובחזקה רדיתם אותם ובפרך[2]), 34, 4
אחד מאחיו יגאלנו, 25, 48	אחיך אנשי גאלתך, 11, 15
משכית, 26, 1	משכיתו, 8, 12
את שבתותי תשמורו ומקדשו תיראו, 25, 2	ואת שבתותי חללו — מטמאו את מקדשי, 23, 38 (vgl. 22, 8)

Wir haben ferner (oben S. 262 f.) gezeigt, dass Ez. nach der Jobelperiode zählt, und wenn der Anfang dieser Jobelperiode mit dem Jahre der Reformation des Josia zusammenfällt, so bestätigt dies unsere (oben S. 259) ausgesprochene Vermuthung, dass die Propheten seit der Regierungszeit des Josia bestrebt waren, alle Anforderungen des mosaischen Gesetzes zur Geltung zu bringen.[3])

Von neuern Kritikern (Wellhausen, Driver, Bäntsch u. A.) ist der Versuch gemacht worden, unser Cap. in zweierlei Texte zu zerlegen. Mit Recht aber hat bereits Dillmann (S. 658) dies Verfahren als willkürlich und im Ernst nicht durchführbar erklärt. Namentlich ist die Ansicht von Wellhausen u. A., dass das Jobelgesetz (vv. 8—24) ein sekundärer erst von jüngerer Hand in das Sabbatjahrgesetz des H eingearbeiteter Bestandtheil sei, durch obige Nachweise vollständig widerlegt. Der Umstand, dass sich die Citate bei Ez. auf alle Theile unseres Abschnittes erstrecken, beweist zur Genüge, dass zur Zeit dieses Propheten bereits nicht nur das Jobelgesetz, sondern auch die mit demselben verbundenen Vorschriften als göttliche Verordnungen anerkannt waren, und für die Annahme, dass diese Bestimmungen in verschiedenen Quellen zerstreut vorhanden gewesen, fehlt es an einem zureichenden Grunde.

---

[1]) Ez. gebraucht hier das Hiph., wie Deut. 21, 16; dagegen hat Ez. 47, 13 das Hithp. wie P und Jes. 14, 2.

[2]) בחזקה ist eine Erklärung des alterthümlichen בפרך.

[3]) Auch nach der Ansicht des Talmuds sind die Gesetzesbestimmungen über das Jobeljahr, welche mit der Exilirung der transjordanischen $2^1/_2$ Stämme ausser Kraft gesetzt waren, im achtzehnten Regierungsjahre des Königs Josia wieder ins Leben gerufen worden (Arachin 32b f.), vgl. Zuckermann, Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperioden S. 28f.

Wenn manche Ausleger an verschiedenen Stellen unseres Abschnittes Momente erblicken wollen, welche gegen die Einheit dieser Gesetzgebung sprechen, so wird weiter unten die Erklärung der betr. Stellen die Grundlosigkeit einer solchen Annahme klar darlegen.

Ferner behaupten die neuern Kritiker, das Sabbatjahrgesetz habe eine Entwickelung durchgemacht. Nach Exod. 23, 10f. sei nur geboten, in jedem siebenten Jahre die Ernte preiszugeben; das siebente Jahr sei dort ferner nur ein relativer Termin. In Deut. 15, 1 ff. (vgl. auch Deut. 31, 10ff.) sei zwar von einem absoluten Termin die Rede, aber nur in Bezug auf Erlassung der Schulden. Erst im PC sei ein absolutes Sabbatjahr für den Acker angeordnet, so dass das Sabbatjahr dem Sabbattag entspricht. — Doch muss jeder Unbefangene zugeben, dass Lev. 25, 1—7 die einzig richtige Erklärung zu Exod. 23, 10f. darbietet. Dass hier השביעת in v. 11 ein absolutes siebentes Jahr meint, geht unzweideutig aus dem folgenden v. (12) hervor, wo vom absoluten siebenten Tage die Rede ist. Deut. 15, 1 (31, 10) hat auch zugestandenermassen unser Gesetz so erklärt. Aber Dt. denkt nicht im entferntesten daran, das Sabbatjahr abzuschaffen und in ein Schulderlassungsjahr umzuwandeln. Im Gegentheil die Schulderlassung beruht gerade auf der Ackerrast. Weil der Arme im siebenten Jahre nichts säet und keine rechte Ernte hat, sollen ihm am Ende dieses Jahres die Schulden erlassen werden. Das deuteronomische Gesetz vom Armenzehnten in jedem dritten Jahre (Dt. 14, 28) setzt ebenfalls das Sabbatjahr voraus; denn nur dann sind in jedem Cyklus von 7 Jahren zwei Armenzehntjahre, das 3. und 6., und ein Sabbatjahr, in welchem gar kein Zehnt gegeben wird. Wäre aber das 7. Jahr blos ein Schulderlassjahr, ohne Sabbat für den Acker, so würden nach Dt. zweierlei Zeiteintheilungen erforderlich sein: eine in Cyklen von 3 Jahren wegen des Armenzehnten und eine andere in solche von 7 Jahren wegen der Schulderlassung. — Ferner ist in Exod. 23, 10f. auch die Feldarbeit im 7. Jahre verboten; sonst hätte in v. 10 vom Säen (זרע) gar nicht gesprochen werden sollen. Sodann wäre nicht gesagt worden: „sechs Jahre sollst du dein Feld besäen"; im Gegentheil bedürfte es eines Gebotes, im siebenten Jahre zu säen; denn so Mancher würde sonst im 7. Jahre nicht säen, da er die Früchte nicht einheimsen darf. Endlich zeigt das danebenstehende Gebot vom Sabbattage, dass man auch im 7. Jahre ruhen muss. Es ist also Lev. 25, 1—7 die richtige Erklärung zu Exod. 23, 10 f. — Des ist auch die Urkunde in Neh. 10 ein beredter

Zeuge. Dort verpflichten sich die heimgekehrten Exulanten (in v. 32) zur Beobachtung des Sabbatjahres. Zugestandenermassen hat ihnen damals das Gesetz des PC als Norm vorgelegen. Und dennoch welchen Wortlaut gebraucht die Verpflichtungsurkunde? ונמש את השנה השביעית ומשא כל יד heisst es daselbst. ונמש את השנה השביעית ist entlehnt aus Exod. 23, 11 (והשביעית תשמטנה ונטשתה), während ומשא כל יד der Vorschrift in Deut. 15, 2 entspricht (שמט כל בעל משה ידו). Die grosse Versammlung sowie Esra und Nehemia haben also die Gesetze betreffs des siebenten Jahres in Exod., Lev. und Dt. in schönster Harmonie miteinander gefunden, und das ist wohl das Richtige.

Litteratur: Kranold de anno Hebr. jubilaeo Gott. 1837, Volde de anno Hebr. jubilaea Gott. 1837; Bähr, Symbolik II 569ff; 601ff.; Hupfeld de prim. fest. rat. part. III, 1858; die Lexica u. Encycl. von Wiener, Schenkel, Herzog und Riehm unter Sabbath- und Jobeljahr, die Arch. von Ewald, Keil, Nowack und Benzinger; Zuckermann, über Sabbathjahrcyclus und Jobelperiode, Breslau 1857; Klostermann, der Pentateuch 1893 S. 419ff.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose auf dem Berge Sinai, wie folgt: V. 2. Sprich zu den Kindern Israel und sage ihnen: Wenn ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, so soll das Land für den Ewigen eine Ruhezeit halten.

כי תבואו. Nach unseren Weisen trat das folgende Gesetz erst nach der Eroberung und Vertheilung des Landes, also 14 Jahre nach dem Einzuge, in Kraft, vgl. Sifra zu uns. v., Seder Olam c. 11, Arachin 12bf., Sebachim 118b. Der erste Sabbatjahr-Cyclus begann also mit den 15. Jahre nach dem Einzuge, das 21. Jahr war das erste Schemitta- und das 64. das erste Jobeljahr. — ושבתה הארץ. In Sanhedrin 39a wird bemerkt: אמר הקביה לישראל זרעו שש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי הוא. Gott sprach zu Israel: Säet sechs Jahre und haltet das siebente Jahr als ein Brachjahr, damit ihr wisset, dass das Land mir gehört. Diese durch das Sabbatjahr angedeutete Gottangehörigkeit des Landes scheint nicht identisch zu sein mit dem, was nach v. 23 das Jobelgesetz zum Bewusstsein bringen will. Denn letzteres will den Menschen zur Demuth ermahnen, dass er nicht auf seinen Grundbesitz stolz sei. Das Sabbat-Gesetz dagegen soll Israel die Heiligkeit des Landes vor Augen

halten, dass dieses Land als Gott angehörig und unter besonderer Fürsorge Gottes stehend von seinen Bewohnern ein heiliges Leben fordert und eine sündhafte Bevölkerung nicht verträgt, sie ausspeit (18, 25, vgl. Ramban das.). Dadurch begreift man, wie die Nichtbeachtung der Sabbatjahre die Vertreibung Israels aus Palästina zur Folge hatte (26, 34).

V. 3. Sechs Jahre darfst du dein Feld besäen, sechs Jahre deinen Weinberg beschneiden, und du magst seinen Ertrag einsammeln. V. 4. Aber im siebenten Jahre sei eine vollständige Ruhezeit für das Land, eine Ruhezeit für den Ewigen; dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden.

תזמר von זמר (beschneiden, abputzen der Bäume). — כרם begreift hier auch andere Pflanzungen (z. B. Oelbäume, Exod. 23, 11, vgl. Richter 15, 5) in sich. — תבואתה bezieht sich auf ארץ (v. 2). — שבת שבתון, derselbe Ausdruck wie beim Wochensabbat, oben 23, 3 u. Exod. 16, 23; 31, 15. Auch beim Versöhnungstag heisst es שבת שבתון (23, 32), aber nur לכם (für Israel); hier aber sowie beim Wochensabbat heisst es שבת לד' (für Gott). Während aber der Mensch jede Woche einen Tag ruht, feiert das Land jedes Septennium ein Jahr (vgl. Malbim). — לא תזרע וגו'. Es werden hier vier Ackerbauthätigkeiten genannt: Säen, Bäume-Beschneiden, Ernten und Traubenlese. Da nun das Beschneiden der Bäume das Wachsthum befördert, und daher als in זריעה einbegriffen nicht zu stehen brauchte und ebenso בציר als in קציר enthalten überflüssig in der Schrift vorliegt, so schliesst R. Jochanan (dessen Ansicht als Halacha recipirt ist) daraus (M. katan 3a), dass im Schemittajahre nur die hier erwähnten Arbeiten (die er deshalb אבות nennt) verboten sind, nicht aber andere ihnen ähnliche Arbeiten (תולדות). Nach R. Eleasar dagegen sind alle zum Ackerbau gehörigen Arbeiten (אבות und תולדות) im Sabbatjahre מן התורה untersagt, ebenso wie am Wochensabbat אבות und תולדות in gleicher Weise verboten sind (vgl. Sabbat 96b). Aber auch nach R. Jochanan sind die תולדות im Sabbatjahre wenigstens מדרבנן verboten.

V. 5. Den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht ernten, und die Trauben deiner ungepflegten Weinstöcke sollst du nicht lesen; ein Ruhejahr sei für das Land.

ספיח, von ספח, hinzufügen, das was zur Ernte noch hinzukommt, der Nachwuchs aus den bei der vorhergehenden Ernte aus-

gefallenen Körnern. Es könnte aber auch von נסח, ausgiessen, das Ausgeschüttete deiner Ernte bedeuten. Auch heute säet sich in Palästina ein grosser Theil des Getreides von selber aus den reifen Aehren aus (v. Schubert, Reise III S. 115, 166; vgl. noch andere Belege bei Knobel und in den Commentaren zu Jesaja 37, 30). — Nach Maimon. (שמטה ויובל 4, 1) gibt es ausser dem ספיח von ausgefallenen Körnern (מן הזרע שנפל מקודם שביעית) noch ein ספיח, das aus den Wurzeln der vorjährigen Ernte wächst (מן העיקרים שנקצרו מקודם; nach Ibn Ganach heisst dies שחים). Im Com. zu M. Kilajim II, 5 sagt Maim.: Manche Gewächse wachsen nach der Ernte noch einmal, und dies heisst ספיח; manche wachsen noch zum dritten Male, und dies heisst שחים (Jes. 37, 30). — לא תקצור. Hinsichtlich der Vorschrift über ספיח gibt es eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Aqiba und den andern Gelehrten. Der Sifra weiter unten zu v. 20 bemerkt nämlich: הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו אם אין זורעים מה אנו אומרים אמר ר׳ עקיבא מכאן סמכו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית וחכ״א אין ספיחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים א״כ למה נאמר הן לא נזרע ולא נאסוף אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספין אין מכניסין לקיום אמרת לנו בערוהו ומה אנו אוכלין מן הביעור ואילך*). Der Ausspruch des R. Aq. wird in Pes. 51b citirt. Es ist nach Tosafot das. v. כל (ebenso ראביד zu Sifra) zu erklären, dass nach R. Aq. selbst vor dem זמן הביעור (s. weiter zu v. 7) der Nachwuchs nach der Thora verboten ist, und zwar in jeder Weise, mag man ihn als Ernte eingeheimst oder als herrenloses Gut (הפקר) erklärt haben. Die andern Gelehrten dagegen meinen (und diese Ansicht wird von Maimon. als Halacha recipirt), dass die ספיחים nur durch die Sopherim verboten worden sind**).— ואת ענבי נזירך ist, wie Ramban erklärt, bei den Weintrauben

*) „Siehe, wir dürfen nicht säen und nicht den Ertrag einsammeln". Was sollen wir einsammeln, wenn wir nicht säen? In dieser Stelle meint R. Aqiba haben die Weisen eine Stütze gefunden für die Bestimmung, dass der Nachwuchs im Sabbatjahre verboten ist. Die andern Gelehrten jedoch behaupten, der Nachwuchs sei nach der Thora nicht verboten, sondern nur nach einer Verordnung der Sopherim. Wie erklärt man aber die Stelle: „Siehe, wir säen nicht und sammeln nicht ein"? (In folgender Weise:) Du hast uns verboten zu säen, und was wir einsammeln (vom Nachwuchs) dürfen wir nicht aufbewahren; vielmehr hast du uns geboten, es (zu einer gewissen Zeit) aus dem Hause zu schaffen; was sollen wir nun essen von der Zeit an, da Alles fortgeschafft wird?

**) Wie aber nach diesen Gelehrten das לא תקצור zu erklären ist, darüber sind die Ansichten verschieden. Nach Raschi und Maimon. (שמיטה ויובל 4, 1) sagt לא תקצור: du sollst es nicht in gewöhnlicher Weise ernten (כדרך הקוצרים), sondern nur entweder in veränderter Weise (ע״י שנוי), oder nachdem man es

dem מספיח des Getreides entsprechend, und es sind נזירים die ungepflegten, unbeschnittenen Weinstöcke (von נזר absondern, נזיר, der abgesonderte Weinstock). Nach Mendelssohn heisst der unbeschnittene Weinstock deshalb נזיר, weil er dem Nasir (Num. 6, 5) gleicht, der sein Haar wachsen lässt; ebenso Ewald, Altt. 489 und alle Neueren.— לא תבצור verbietet selbst nach R. Aqiba nur das Lesen in gewöhnlicher Weise (כדרך הבוצרים), wie dies Sifra zur Stelle lehrt*). — שנת שבתון וגו begründet die vorhergehenden Sätze.

V. 6. Und es sei der Ruhezeits-Ertrag des Landes für euch zur Nahrung, für dich und deinen Knecht und deine Magd, für deinen Lohnarbeiter und deinen Beisassen, die bei dir weilen. V. 7. Und deinem Viehe und dem Wilde, das in deinem Lande ist, diene sein ganzer Ertrag zum Essen.

In Exod. 23, 11 werden die Armen und das Gethier des Feldes genannt als diejenigen, die den Ertrag des Sabbatjahres verzehren sollen. Dies widerspricht nicht (wie Knobel und Hupfeld meinen) unserem Gesetze; denn keineswegs ist im Exod. der Eigenthümer und seine Familie vom Genusse des Sabbatjahr-Ertrages ausgeschlossen. Sie sollen nur denselben nicht als Besitzer in Anspruch nehmen, sondern wie herrenloses Gut behandeln. Dies sagt deutlich das ונטשתה das., während das folgende ואכלו אביוני עמך nur den Zweck angibt: „damit die Armen davon essen können, sollst du es frei liegen lassen". Noch weniger darf angenommen werden, dass nach unserer Stelle (in Lev.) die Armen nicht berechtigt seien, die שמטה-Frucht zu nehmen, da diese doch (wie bereits Dillmann bemerkt) unter שכיר und תושב enthalten sind (Deut. 24, 14). Hier wird mit לכם und לך die ganze Nation angeredet, worunter selbstverständlich die Armen mitbegriffen sind; nur die Knechte und Mägde und die fremden Lohndiener und Beisassen

---

vorher als herrenloses Gut erklärt hat (מופקר). Nach R. Tam dagegen sagt לא תקצור: Du darfst es gar nicht ernten, falls es nicht מופקר, sondern gehütet (משומר) ist; und selbst מופקר darfst du auch nicht in gewöhnlicher Weise ernten (כדרך חקוצרים), sondern nur עיי שינוי.

*) Dagegen ist wieder nach Raschi und Maim. auch bei משומר erlaubt על ידי שינוי; nach R. Tam aber nur bei מופקר עיי שינוי, bei משמר in keiner Weise. Nach R. Elia Wilna zu שביעית VIII, 6 ist selbst bei מופקר und עיי שינוי verboten zu ernten und zu lesen; es ist nur erlaubt mit der Hand abzupflücken (לתלוש ביד), vgl. noch מאת השלחן 24, 1.

müssen besonders genannt werden, da sie nicht in לך enthalten sind — והיתה שבת וגו׳. Dieser v. lehrt, dass vorher mit לא תקצור und לא תבצור die Frucht nicht zu essen verboten wird. Nach R. Aqiba, der die ספיחים verbietet, ist es daher schwierig unsern Vers zu erklären. Es muss (mit Lichtenstein im שם עולם) angenommen werden, dass R. Aqiba diesen Vers auf die von selbst ohne Samen gewachsenen Kräuter, sowie auf die Früchte der ungepflegten Bäume bezieht, die auch nach diesem Tanna erlaubt sind. Nach den Gegnern des R. Aq. dagegen ist unter שבת הארץ auch ספיח verstanden. — Noch weiter geht die Schule Hillels, die selbst wenn das Feld im שביעית bearbeitet worden ist (שדה שנישמיטה) die Frucht erlaubt (vgl. Sifra u. M. Schebiit 4, 2). Nach dieser Schule ist unter שבת הארץ jeder Ertrag des Sabbatjahres verstanden, ohne Unterschied, ob das Land geruht hat (שמטת), oder nicht. — לכם, euch Allen gemeinsam, Armen und Reichen. — לאכלה beschränkt den Gebrauch auf das Essen und (nach dem Talmud) Alles, was der אכילה ähnlich ist (vgl. B. kamma 102a). Es darf der Ertrag von שביעית auch nicht zerstört werden (Pesachim 52b). Es darf damit kein Handel getrieben werden (Schebiit VII, 3; VIII, 3). Menschennahrung darf nicht einem Thiere gegeben und nicht als Heilmittel verwendet werden (Scheb. VIII, 1). Man soll durch die Beschränkung in der Benutzung bekunden, dass die Frucht einem heiligen, Gott angehörigen Boden entsprossen ist. — ולשכיך ולתושבך. Nach Sifra: מן הגוים. Wir haben bereits oben (22, 10) bemerkt, dass sowie שכיר der Lohndiener, ebenso תושב der Beisass ein Ausländer war, der zum Israeliten im Dienstverhältnisse stand.

ולבהמתך ולחיה. Die Zusammenstellung von בהמה und חיה lehrt nach Pesachim 52b: כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית בָּלָה לחיה מן השדה בלה לבהמתך מן הבית (ebenso Sifra). Nur so lange das Wild auf dem Felde zu essen findet, darf man dem Viehe im Hause die שביעית-Frucht zum Essen geben; ist aber auf dem Felde nichts mehr zu finden, so darf man auch im Hause dem Viehe nichts mehr davon geben. Die Zeit, in der eine Fruchtgattung nicht mehr auf dem Felde zu finden ist, wird hinsichtlich dieser Frucht שעת הביעור (die Zeit des Fortschaffens) genannt. Hinsichtlich des ביעור befindet sich im Sifra eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Juda und R. Jose. Nach R. Juda dürfen nach dem ביעור nur die Armen, aber nicht die Reichen davon essen (nach Exod. 23, 11), während vor dem ביעור auch die Reichen davon essen dürfen. Hinsichtlich der als Halacha recipirten Ansicht des R. Jose gibt es

zwei Lesarten. Maim. (שמיטה ויובל ה' VII 3 vgl. Rabed das.) liest: ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור. Es darf nach dem ביעור die Sabbatjahr-Frucht von niemand gegessen werden. Der ביעור besteht also nach Maimonides darin, dass die Frucht vernichtet wird (s. dessen Comment. zu Mischna Scheb. V, 3 u. IX, 2). Dagegen lesen Raschi, Tos. Pes. 52b. Ramban u. v. A: ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. Nach ihnen besteht der ביעור darin, dass man die Früchte aus dem Hause schafft und sie für herrenlos (הפקר) erklärt. Nachher dürfen sowohl Arme als Reiche, ja auch der frühere Besitzer, die Früchte geniessen.

Ueber die praktische Ausführung des Schemitta-Gesetzes in der vorexilischen Zeit finden sich keine Spuren in der Bibel. Ewald (Alterth. 489) will in dem Ausdruck „Nasiräer" für die Weinstöcke, deren Laub (Haar) nicht beschnittten wird, einen Beweis erblicken, dass das Freiwachsen der Weinstöcke häufig sein musste, dass also das Sabbatjahr wirklich beobachtet wurde. Dass es indessen zumeist nicht geschah, ersieht man aus 26, 34f.; 43; 2. Chron. 26, 21. Dagegen steht es fest, dass nach der Erbauung des zweiten Tempels die Beobachtung dieser Gesetze ununterbrochen stattgefunden hat, vgl. Neh. 10, 32; 1. Makk. 6, 49; 53; Josephus ant. XI, 8, 6, XIII 8, 1, XIV 10, 6; 16, 2, XV 1, 2; bell. j. I 2, 4; Philo bei Eus. praep. ev. 8, 7; Zuckermann l. c. S. 26ff.; Caspari in Stud. u. Krit. 1877 S. 181ff. Herzfeld, Geschichte des Volkes Isr. II 458ff. III 155f. Grätz, Gesch.[4] III 652ff. und Schürer, Gesch.[3] I S. 34ff.

V. 8. Und zähle dir sieben Jahrsabbate, sieben Jahre siebenmal, und es sei dir die Zeit der sieben Jahrsabbate neunundviersig Jahre. V. 9. Und lasse Posaunenschall ergehen im siebenten Monat am zehnten des Monats; am Versöhnungstage sollt ihr die Posaunen in eurem ganzen Lande ertönen lassen. V. 10. Und heiliget das fünfzigste Jahr, und rufet Freiheit aus im Lande allen seinen Bewohnern; ein Jobel soll dasselbe für euch sein, da ihr zurückkehret jeder zu seinem Besitze, und jeder soll zu seinem Geschlechte zurückkehren.

וספרת לך. Oben 23, 15 heisst es וספרתם לכם, weil die Zählung jedem Einzelnen geboten ist; hier aber richtet sich das Gebot an die Gesamtheit Israels, und die oberste Gerichtsbehörde (בי"ד הגדול), als Vertretung der Gesamtheit, hat diese Zählung zu beobachten

(vgl. Maimon. מסר המצות Geb. 140). — שבתות שנים, Jahrwochen (שבת = Woche 23, 15). — ימי, die Zeit (Gen. 25, 7; 47, 8; Exod. 13, 10). Sowie man beim Omer sowohl die 49 Tage als die 7 Wochen zu zählen hat; ebenso sind hier die 7 Jahrwochen und die 49 Jahre zu zählen, so dass man z. B. am ראש השנה des 30. Jahres rechnete: היום שלשים שנה שהן ארבע שמיטות ושתי שנים ליובל (vgl. Sifra). Dadurch erklärt es sich, dass die Schrift die Zahlen so oft wiederholt. „Die sieben Perioden der sieben Jahrsabbate sollen zugleich eine Periode von 49 Jahren bilden" (vgl. Hirsch). Ob man mit ברכה zählte, s. oben S. 217. — והעברת שופר תרועה. Zuerst ist es Pflicht des בית דין, die Posaune zu blasen; dann auch die jedes Einzelnen im Lande, was mit der Mehrzahl תעבירו שופר geboten wird (Maimon. שמיטה ויובל X, 10 nach Rosch Hasch. 30a u. Sifra). Es wurde, wie an jedem Neujahr, auch am Versöhnungstage des Jobeljahres dreimal תקיעה תרועה תקיעה geblasen. Die Bedeutung ist aus dem beim Neujahrsfeste Erörterten klar: „ein Gottesruf in den Staat hinein, der Alle und Alles zu sich als seinem Herrn und Eigner ruft, die Bande socialer Unfreiheit zu lösen, und Alle und Alles in die reine, social ungetrübte Stellung wieder zu bringen, die von Gott aus Allem und Allen unveräusserlich eignet" (Hirsch). — ביום הכפורים; der Tag, an dem in jedem Jahre der Einzelne sich mit Gott versöhnt und zu ihm zurückkehrt, wurde auch im Jobeljahre dazu bestimmt, um für die ganze Nation die Rückkehr zu der von Gott allen Menschen gegebenen Freiheit vom Menschendienste und Bestimmung zum Gottesdienste zu künden. Während aber der Einzelne einer längeren Vorbereitungszeit bedarf, um sich zur Gottesgemeinschaft zu rüsten, und daher schon am ראש השנה vom Schofartone zu dieser Rückkehr aufgefordert wird; soll der Staat mit seinen reichen Mitteln, die leicht alle Hindernisse überwinden, sofort beim ersten Rufe der Stimme Gottes folgen. Daher erschallt der Jobel-Schofarton erst am Versöhnungstage.

Unser v. wird von den neuesten Kritikern als ein späterer Zusatz (von Rp, Baentsch) erklärt. Die zweite Vershälfte ביום הכפורים וגו soll ein noch späterer Zusatz (Rps) sein. Baentsch meint: „v. 9 stört den Zusammenhang zwischen v. 8 und 10"; — in der That aber stört er nur die Kreise der Kritiker, nach denen H keine feste Datirung habe und der Versöhnungstag noch zur Zeit Esra's unbekannt gewesen sei. Wer nicht mit solchem Vorurtheil an unseren Text herantritt, wird darin nichts Störendes finden. Dass aber weder der erste noch der zweite Halbvers erst später inter-

polirt worden ist, beweisen folgende Momente: 1) Ein späterer Interpolator hätte sich damit begnügt, das Datum nach וקדשתם את שנת החמשים einzuschieben, ohne ein neues Gebot (והעברת שופר וגו׳) zu erfinden. 2) Ein Späterer hätte nach Num. 10, 2 ff. die חצוצרת und nicht den שופר in Aktion treten lassen (vgl. oben S. 247). 3) Der Beginn des Jahres würde nicht auf den zehnten, sondern auf den ersten des Monats gesetzt worden sein, wie oben 23, 24. Auch Ez. 40, 1 kann seinen „ראש השנה am 10. des Monats" nur aus unserer Stelle entnommen haben (oben S. 263). 4) Der Name יובל in v. 10 setzt das Blasen mit dem Widderhorn (vgl. das.) voraus, was nur in v. 9 verordnet ist. Ebensowenig kann aber der 2. Halbvers als eine noch spätere Interpolation erklärt werden; denn 5) ein solcher Interpolator hätte sich mit der Einschiebung der zwei Wörter ביום הכפורים begnügt. 6) Die Wahl des zehnten des Monats zur Verkündigung des Jobels, obgleich das Jahr bereits mit dem ersten begann, lässt sich nur aus dem idealen Zusammenhange des Jobeljahres mit dem Versöhnungstage erklären; ביום הכפורים ist daher ein integrirender Theil der Zeitbestimmung in unserem Verse (ob. S, 269). 7) Die Ortsbestimmung בכל ארצכם kann man nicht missen, da zu העבר שופר ebenso wie zu העבר קול nothwendig eine Ortsbestimmung gehört. (Exod. 36, 6, Esra 1, 1; 10, 7). 8) Die Wiederholung der Worte des Gebotes, auf denen der Nachdruck liegt, ist unserem Abschnitte (wie in P überhaupt) auch sonst eigentümlich; so in v. 10: **ושב** אל משפחתו; v. 41: **ושבתם** איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו **תשבו**; v. 48—49: **יגאלנו** — אחד מאחיו **יגאלנו**, או דודו ואל אחות אבתיו **ישוב**. Die Redeweise: בחדש — **והעברת שופר** — או משאר בשרו — **יגאלנו** ist also eine solche, wie sie dem ursprünglichen Autor unseres Gesetzes eignet, nicht die eines späteren Interpolators, dem sie, wie bemerkt, nur Voreingenommenheit und eine Tendenzkritik zueignen konnte.

וקדשתם וגו׳; dies ist ein Gebot, dass das Obergericht das Jobeljahr für heilig erklären solle (Maim. שמיטה ויובל X, 1). — וקראתם דרור, vgl. Jes. 61, 1; Jer. 34, 8; Ez. 46, 17. דרור scheint ursprünglich „sich frei und schnell bewegen" zu bedeuten, daher צפור דרור, der schnell fliegende Vogel, מר דרור die von selbst ausgeflossene Myrrhe, und דְּרוֹר im Syr. der Kämpfer; beim Menschen bedeutet wohl דרור die vollständige Freiheit (mehr als etwa חפש) und Unabhängigkeit, wozu auch der Besitz des Grundeigenthums gehört. Das folgende ושבתם וגו׳ ist demnach die Erklärung zu דרור (s. auch weiter zu v. 39). — לכל יושביה lehrt nach Arachin 32b und Sifra, dass dieses

Gesetz nur solange giltig ist, als sämtliche Bewohner im Lande sind, weshalb schon, nachdem ein Theil des Volkes ins Exil gewandert war, das Gesetz sistirt ward. — יובל bedeutete nach dem Zeugnisse des R. Aqiba (Rosch Hasch. 26a) in Arabien „Widder", nach R. Lewi in Jerusch. Berachot IX, 13c „Lamm". Vielleicht ist damit das arab. وَبْلٌ gemeint, das „junge Schafe" bezeichnet. Dagegen bedeutet יבל im Phönizischen „Widder"; diese Bedeutung wird es sicher auch im Althebräischen gehabt haben, daher קרן היובל (Widderhorn) und שופר היובל (Widderposaune). Das Jahr hat also seinen Namen von dem „Blasen mit dem Widderhorn", insofern damit der Gottesruf symbolisirt wird, der Allen die Freiheit verkündet. Es mag aber später, nachdem der Name zur Bezeichnung des Freiheitsjahres gewählt worden war, in dem Sinne von Freiheit genommen worden sein, so dass שנת היובל = שנת הדרור ist, und Jos. ant. III, 12, 3 nicht Unrecht hat, wenn er sagt: ἐλευθερίαν σημαίνει τοὔνομα. — יובל היא תהיה לכם bedeutet nach Sifra, dass das Jahr an sich ein Jobeljahr ist, wenn auch einige Vorschriften nicht erfüllt worden sind (vgl. Rosch Hasch. 9b und Jerusch. das. III, 5). Die Heiligkeit des Jobeljahres begann nach Rosch Hasch. 8b schon am 1. Tischri, also am Neujahrstage; blos die Rückgabe der Grundstücke an ihre früheren Besitzer und die Heimkehr der Knechte fand erst am 10. Tischri statt (vgl. auch Sifra).

Ueber das Verhältnis zwischen שמטה und Jobel besteht eine Controverse zwischen den Weisen und R. Jehuda in Rosch Hasch. 9a. Nach den Weisen, deren Ansicht von den Decisoren (s. Maim. שמטה ויובל X, 7) recipirt wird, zählt das Jobeljahr nicht zu den Sabbatjahr-Cyclen mit; vielmehr ist nach dem Jobel das 57. Jahr das erste Sabbatjahr. Dagegen meint R. Jehuda, das 50. Jahr als Jobeljahr sei zugleich das erste Jahr des folgenden Sabbatjahr-Cyclus, so dass das 56. Jahr das erste Sabbatjahr nach dem Jobel ist. (Fälschlich haben einige christliche Chronologen R. Jehuda so verstanden, dass er das 49. Jahr für das Jobeljahr hält.) Für die Zeit des ersten Tempels begann nach der jüd. Tradition die Zählung von שמטות und יובלות 14 Jahre nach dem Einzuge ins heilige Land, da die Eroberung des Landes 7 Jahre und ebenso die Vertheilung desselben 7 Jahre dauerte. Zur Zeit des ersten Tempels rechnen die jüdischen Chronologen nach den Weisen das 64. Jahr des Einzuges als das erste und das 114. Jahr als das zweite Jobeljahr u. s. w. Für die Zeit des zweiten Tempels sind die Meinungen verschieden. Denn wiewohl man in dieser Zeit, weil nicht

ganz Israel im Lande wohnte, das Jobeljahr nicht feierte, so meinen die Weisen dennoch, man zählte formell die Jobeljahre, um die Sabbatjahre richtig zu feiern (מנו יובלות לקדש שמיטין), so dass auch während dieser Zeit das 57. Jahr das 8. Sabbatjahr war, während nach R. Jehuda dies das 56. war. Hier folgen die Gaonen der Ansicht des R. Jehuda, vgl. Maim. שמיטה ויובל X, 5 und נסף משנה das. Nachdem es historisch sicher steht, dass die Jahre 177 und 275 seleuc. Sabbatjahre waren (1. Makk. 16, 14—16; Jos. ant. XIII 8, 1; XIV, 16, 2; Zuckermann l. c. 32 ff.), so ist diese letztere Ansicht als die richtige erwiesen. Damit stimmt überein, dass auch nach der Trad. das Jahr der Zerstörung des zweiten Tempels ein מוצאי שביעית war, so dass das Jahr 3829 mundi ein Sabbatjahr war. Ebenso sind als Sabbatjahre documentirt die Jahre 4935 und 4949 mundi; vgl. die Tabelle bei Zuckermann 43 ff. Das letzte Sabbatjahr war תרסג = 5663 mundi. Nach Zuckermann (l. c. 14 ff.) sollte durch die Einführung der Jobelaera eine möglichst genaue Ausgleichung des Sonnen- und Mondjahres herbeigeführt werden, und auch Klostermann (der Pentateuch) sucht die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres nachzuweisen. Allein da in der Schrift hierüber keine Andeutung zu finden und die Bedeutung des Jobeljahres an sich klar ist, so glauben wir von derartigen Berechnungen absehen zu müssen. — Das Buch der Jubiläen rechnet durchweg, auch für die biblische Zeit, die Jobelperiode zu 49 Jahren. Vgl. noch das Citat aus einem ספר היובלות in dem von Kirchheim edirten alten Commentar zur Chronik, S. 36.

V. 11. Ein Jobel soll es, das fünfzigste Jahr, für euch sein; ihr sollt nicht säen und seinen Nachwuchs nicht ernten und seine ungepflegten Weinstöcke nicht ablesen. V. 12. Denn ein Jobel ist es, heilig soll es euch sein; vom Felde weg sollt ihr seinen Ertrag essen.

Diese beiden vv. gebieten, dass man im Jobeljahre auch die Sabbatjahr-Vorschriften beobachte*). Der v. 11 schreibt die in

*) Aus קדש תהי לכם wird ferner die Lehre deducirt, dass die Frucht des Jobeljahres und auch die des Sabbatjahres, ebenso wie קדש (etwas durch Weihung heilig Gewordenes), seinen Charakter auf das dagegen Eingetauschte (sei es Geld oder Früchte) überträgt. Während aber קדש durch Eintauschung (Auslösung) selbst wieder profan (חולין) wird, bleiben פירות שביעית nach deren Eintauschung ebenso zur unbeschränkten Benutzung verboten, wie vor der Ein-

vv. 4—5 befindlichen Bestimmungen der Bodenrast auch für das Jobeljahr vor, während v. 12 die Gebote von vv. 6—7 in Kürze für das Jobel wiederholt. — יובל היא שנת החמשים שנה, die Construktion wie in Ez. 11, 15; 21, 16 (Dillm.). — מן השדה, von dem, was man auf dem Felde liegen lässt und für herrenlos erklärt, dürft ihr zusammen mit den Armen und den Thieren des Feldes dessen Ertrag geniessen (Maim. שמטה ויובל IV, 24). Nachdem auf dem Felde nichts mehr zu finden ist, muss auch aus dem Hause Alles fortgeschafft werden (Raschi, s. oben S. 326).

V. 13. In diesem Jobeljahre sollt ihr ein jeder zu seinem Besitz zurückkehren.

Dieser v. wiederholt die Bestimmung von v. 10, um die in vv. 14—28 folgenden speciellen Vorschriften über die Lösung und Rückgabe der Grundstücke einzuleiten. V. 13 ist also gleichsam eine Ueberschrift zu den folgenden Bestimmungen, wie weiter v. 24, vgl. das. Unsere Weisen im Sifra leiten noch manche Bestimmungen aus diesem scheinbar überflüssigen v. her. Vielleicht steht auch die Heiligkeit und Ruhe des Bodens mit der Rückkehr eines Jeden zu seinem Besitze in causalem Zusammenhang. Denn nicht nur wer seinen Grundbesitz veräussert hatte, sondern ein Jeder soll seinen Grundbesitz im Jobeljahre als von Neuem aus Gottes Hand empfangen betrachten und daher in diesem Jahre für heilig halten. (Nach Bechorot 52b ist hier in diesem v. die Bestimmung mit eingeschlossen, dass auch ein geschenktes Grundstück im Jobel zurückgegeben werden muss).

V. 14. Und wenn ihr etwas dem Nächsten verkaufet oder aus der Hand des Nächsten kaufet, so sollt ihr einander nicht übervortheilen.

Die Mehrz. תמכרו geht bei לעמיתך und im folgenden v. in die Einz. über, wie z. B. Hosea 4, 8; Jer. 16, 7 (Ew. 319a), und die Fort-

---

tauschung. Diese Unablösbarkeit des איסור שביעית geht jedoch nicht auf das gegen פירות שביעית eingetauschte Objekt über; vielmehr wird dieses Tauschobjekt, sobald es weiter eingetauscht worden, selbst zu jeglicher Benutzung erlaubt. „Hat man also für פירות שביעית Fleisch eingetauscht, so unterliegt Beides den שביעית-Gesetzen; hat man dann für das Fleisch Wein eingetauscht, so wird das Fleisch frei, und der שביעית-Charakter wird auf den Wein übertragen; die ersten פירות שביעית jedoch bleiben immer אסור" (Ab. sara 54b).

setzung des verb. finit. folgt dann bei או קנה im infinit. (vgl. Ew. 351c GK. 113z). Dem einfachen Sinne nach spricht die Thora hier, wie Raschi erklärt, von Grundstücksverkäufen und gebietet, dass dabei genau gerechnet werde, wie viel Jahre noch bis zum Jobel fehlen, und danach der Preis zu bemessen sei, damit keiner den Anderen übervortheile. Ramban fügt hinzu, dass der Grundsatz: אין אונאה לקרקעות (die אונאה-Bestimmungen gelten nicht bei Grundstücksverkäufen) nur bei einer Uebervortheilung im Werthe des Grundstückes Geltung hat, aber nicht, wenn die quantitative oder qualitative Beschaffenheit des verkauften Gegenstandes falsch angegeben wird, d. i. אונאה במדה ובמשקל ובמנין, eine Uebervortheilung in Maass, Gewicht oder Zahl. Daher ist in unserem Abschnitte, wo die richtige Berechnung der Anzahl der Ernten vorgeschrieben wird, auch bei Grundstücken das אונאה - Gesetz vollkommen giltig. Ferner meint Ramban, dass die Uebervortheilung, selbst im geringsten Masse, sowohl bei Mobilien als bei Immobilien verboten ist, obgleich hinsichtlich der Giltigkeit des betreffenden Geschäftes und bezüglich des Ersatz - Anspruchs zwischen Grundstücken und beweglichen Gütern unterschieden wird und ausserdem die Grösse der Uebervortheilung in Betracht kommt (s. darüber Mischna B. mez. IV, 3f. u. m. Comment. das.). R. Ascher (רא"ש) dagegen (B. mez. IV, 20) bezweifelt es, ob bei אונאה מחות משתות das Thora-Verbot übertreten wird (s. Schulchan ar. ח"מ 227, סמ"ע 14).

Indessen wenn auch die Schrift zunächst von Grundstücken handelt, so ist dennoch das Uebervortheilung-Verbot so allgemein gehalten, dass die Tradition mit Recht es von jedem Kaufe und Verkaufe verstanden wissen will; ja der Talmud bezieht או קנה מיד עמיתך direct auf Mobilien, als Gegenstände, die von Hand zur Hand veräussert werden (דבר הנקנה מיד ליד B. mez. 47b). Der Sifra will sogar aus או קנה מיד — אל תונו deduciren, dass beim Verkauf von Grundstücken die אונאה - Bestimmungen nicht gelten. Doch meint Tos. (B. Mez. 57a), dass bei einer Uebervorteilung um die Hälfte auch bei diesen der Kauf ungiltig ist. Sklaven, Urkunden und Heiliges (עבדים שטרות והקדישות) unterliegen ebenfalls nicht den אונאה-Bestimmungen (Sifra).

V. 15. Nach der Zahl der Jahre seit dem Jobel sollst du von deinem Nächsten kaufen; nach der Zahl der Erntejahre soll er dir verkaufen: V. 16. Bei einer grossen Zahl von Jahren sollst du einen entsprechend höheren Kaufpreis und bei einer geringen

Zahl von Jahren einen entsprechend geringern Kaufpreis zahlen, denn eine Anzahl von Ernten verkauft er dir.

Sowie in v. 14 die Schrift zum Verkäufer und zum Käufer spricht, ebenso geschieht dies hier, nur in umgekehrter Ordnung, erst zum Käufer und dann zum Verkäufer. Der Käufer, der im Hinblick auf die Jahre, die seit dem Jobel verstrichen sind, den Kaufpreis zu verringern strebt, soll die Zahl der Jahre אחר היובל richtig angeben, soll kaufen nach der Zahl der Jahre nach dem Jobel. Der Verkäufer wieder soll die noch übrig bleibenden Erntejahre bis zum Jobel richtig berechnen. Seforno erklärt, אחר היובל beziehe sich auf תקנה, d. h. man soll erst nach dem Jobel das Feld kaufen, nicht sofort im Jobeljahre, gleich nachdem der Besitzer das Feld zurückbekommen hat; es soll das Feld wenigstens einige Zeit beim Besitzer verbleiben. Im Talmud ist über den Fall, dass Jemand sein Feld im Jobeljahre verkauft, eine Controverse: Nach Rab gilt der Kauf, das Grundstück muss jedoch bald darauf zurückgegeben werden, so dass der Käufer sein Geld verliert; nach Samuel dagegen gilt der Kauf gar nicht, und der Käufer bekommt sein Geld zurück (Arachin 29a). V. 16 sagt genauer, dass der Kaufpreis, je nachdem es viele oder wenige Erntejahre sind, vermehrt oder vermindert werde. Aus der Stelle במספר שני תבואות וגו leitet die Mischna (Arachin 29a) den Lehrsatz ab, dass man das Feld mindestens für zwei Erntejahre verkaufen muss, so dass man es vor zwei Jahren nicht auslösen darf und, wenn man es ein Jahr vor dem Jobel verkauft hat, es erst ein Jahr nach dem Jobel zurückgegeben wird. Das Sabbatjahr sowie Jahre, in denen eine Missernte war, zählen nicht zu den zwei Jahren mit. Das Suff. bei מקנתו bezieht sich auf ממנו (Dillm.).

V. 17. Und ihr sollt einander nicht übervortheilen, sondern fürchte dich vor deinem Gotte, denn ich, der Ewige, bin euer Gott.

Es wird hier wiederholt, dass man auch nicht in irgend einer anderen Weise den Nebenmenschen übervortheilen solle, wo es nicht so leicht zu durchschauen ist und wobei man sich leicht vor den Menschen entschuldigen kann. Daher wird hinzugefügt ויראת מאלהיך (Wessely). Nach unseren Weisen lehrt dieser überflüssig scheinende v., dass man den Nebenmenschen nicht durch Worte kränken dürfe (B. mez. 58b).

V. 18. Und übet meine Satzungen und beobachtet meine Rechte und übet sie, und ihr werdet in Sicherheit im Lande wohnen.

V. 19. Und das Land wird seine Frucht geben, so dass ihr in Fülle zu essen habet, und ihr werdet in Sicherheit wohnen.

Nachdem mit den Worten אלהיכם — כי אני die drei ersten Abtheilungen unserer Gesetze abgeschlossen sind, wird durch den paränetischen Zusatz vv. 18—22 eine Pause im Gesetzesvortrage gemacht. Es ist die erste Stelle, die eine solche Unterbrechung gestattet, da hier vorläufig das שמטה- und יובל-Gesetz zu Ende ist und mit v. 23 das Einlösungsgesetz (משפט הגאלה Jer. 32, 7) beginnt. Der paränetische Zusatz steht somit hier am rechten Platze (gegen Knobel u. Wellh.). — In v. 18 versichert uns Gott seines Schutzes vor äusserer Gefahr, wenn wir seine Gebote beobachten; in v. 19 wieder wird uns Segen und Fruchtbarkeit verheissen, so dass wir sorglos im Lande wohnen und nicht wegen Hungersnoth auswandern müssen werden, vgl. Ruth.

V. 20. Und wenn ihr sagt: Was sollen wir im siebenten Jahre essen? Siehe, wir dürfen nicht säen und können unseren Ertrag nicht einsammeln. V. 21. Ich aber werde euch meinen Segen im sechsten Jahre entbieten, dass es den Ertrag für drei Jahre bringe. V. 22. Und wenn ihr im achten Jahre säet, so werdet ihr vom Ertrage Altes essen; bis zum neunten Jahre, bis sein Ertrag einkommt, werdet ihr Altes essen.

Die in v. 19 verheissene Sorglosigkeit vor Hungersnoth könnte durch das Sabbatjahr eine Unterbrechung erleiden, da in diesem Jahre nicht gesäet und keine Frucht eingeheimst wird; aber Gott verheisst uns seinen Segen derart, dass auch während dieser Zeit das Volk vor jeglichem Mangel bewahrt bleiben werde. — בשנה השביעית bezieht Ramban auf וכי תאמרו: „Ihr werdet im siebenten Jahre sprechen: Was werden wir essen (im achten Jahre)"; da für das siebente Jahr der Ertrag des sechsten hinreicht. Indessen ist diese Erklärung gezwungen, und mit Recht bemerkt Mendelssohn, dass jedes normale Jahr den Bedarf für einen Theil desselben Jahres und für das folgende Jahr liefert, indem im Nisan die Gerstenernte und im Siwan die Weizenernte stattfindet, so dass man im Nothfalle schon in demselben Jahre von der Ernte Gebrauch machen kann. Allerdings wird in Jahren, denen ein fruchtbares Jahr vorangegangen ist, erst auch am Ende des Jahres, wenn die Frucht von der Tenne eingebracht wird, die neue Ernte gebraucht;

allein da nicht immer solche Fruchtbarkeit vorauszusetzen ist, so wird so Manchen auch die Sorge um die Nahrung für das siebente Jahr beschleichen. Natürlich ist בשנה השביעית nur der Beginn des Mangels, der dann im folgenden Jahre fortdauert; vgl. ביום המשח אותו oben I 233. — הן vgl. 10, 18f. u. Exod. 4, 1. — ולא נאסוף וגו, auch das was von selbst wächst, dürfen wir nicht einsammeln, s. zu v. 5ff. — ועשת, ältere Form für ועשתה vgl. 26, 34; Gen. 33, 11 (Ew, 194a, Ges. 75m). — לשלש השנים, nach Raschi sind unter den drei Jahren ein Theil des sechsten, das ganze siebente und ein Theil des achten Jahres gemeint (daher nicht לשלש שנים, für 3 Jahre, sondern לשלש הַשָּׁנִים, für die 3 in Frage kommenden Jahre); dies ist auch der einfache Sinn, denn schwerlich ist hier, wie Ramban meint, der nur einmal in fünfzig Jahren eintretende Fall ins Auge gefasst, dass auf das Sabbatjahr ein Jobeljahr folgt. Für diese Zeit mussten allerdings den Ruhejahren zwei besonders gesegnete Jahre vorangehen, die den Bedarf für vier Jahre lieferten. — ישן. Die Verheissung, dass man altes Getreide verbrauchen werde, ist in 26, 10 auch für gewöhnliche Jahre gegeben. — עד השנה התשיעית, bis zum Anfang des neunten Jahres, im Herbste, da die Früchte des achten Jahres eingesammelt werden. Das Suff. von תבואתה bezieht sich auf השנה השמינית.

V. 23. Und der Landbesitz soll nicht auf ewig verkauft werden, denn mein ist das Land; denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir.

Nach Maimonides ist dies ein sowohl für den Verkäufer als für den Käufer verordnetes Verbot, Grundstücke auf ewig zu kaufen und zu verkaufen, selbst mit beiderseitiger Einwilligung. Ramban dagegen hält diesen Satz für kein besonderes Verbot, sondern nur für eine Begründung der vorangegangenen Rechtsnorm, dass die Grundstücke im Jobel zurückgegeben werden (vgl. משנה למלך zu שמטה ויובל XI, 1). Damit ist aber zugleich die folgende Bestimmung betreffs des Einlösungsrechts begründet. Nicht einmal bis zum Jobel soll ein Grundstück fest (לצמיתות) verkauft werden können. Es muss dem Verkäufer das Einlösungsrecht stets gewährt werden (vgl. jedoch ob. zu v. 16). Deshalb steht dieser v. nicht oben beim Jobelgesetze, sondern hier vor der גאלה-Vorschrift, welche in gewisser Beziehung noch wirkungsreicher als das Jobelgesetz die Ländereien den ursprünglichen Eigenthümern bewahrte. — לצמתות

(von הצמת, vernichten, צמת, fest machen, vgl. arab. صعت) gänzlich, auf ewig, vgl. כלה, gänzlich. — אתם עמדי, Gott gegenüber sind wir nur Fremdlinge im Lande. Nach B. mez. 79a ist nur ein Verkauf auf ewig ausgeschlossen, dagegen würde ein Feld, das z. B. auf sechzig Jahre verkauft worden ist, nicht im Jobel zurückgegeben werden müssen. Doch meint Hirsch mit Recht, dass ein solcher Verkauf, wodurch das Jobelgesetz umgangen würde, gesetzlich unzulässig ist, vgl. das.

V. 24. Und im ganzen Lande eures Besitzes sollt ihr für den Landbesitz Wiedereinlösung gewähren.

Dieser v. ist gleichsam eine Ueberschrift zu den folgenden Bestimmungen über die Einlösung von verkauften Grundstücken, welche auch mitten in der Jobelperiode stattfinden kann. Nach Maim. (ס' המצות, Gebote 138) und Ramban, Comment. bedeutet dieser v., dass man im Jobeljahre die Grundstücke ohne Lösegeld zurückgebe*); zugleich meint Ramban, wird hier gelehrt, dass dies nur im ganzen Lande unseres Besitzthums (auch im Ostjordanlande), aber nicht ausserhalb Palästinas beobachtet werden müsse.

V. 25. Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Besitzthum verkauft, so komme sein nächster Verwandter und löse das von seinem Bruder verkaufte Gut ein.

כי ימך (מך ausser dem Pent. nur noch nach einer griech. Version in Jer. 17, 5) s. zu 26, 34. Die Schrift lehrt hier, dass man nur aus Noth seinen Acker verkaufen soll, wenn man sonst keinen Lebensunterhalt besitzt (Maimon. שמטה ויובל XI, 3), und auch dann nur מאחותו, einen Theil seines Grundbesitzes. — הקרוב der nächste Verwandte hat das Vorrecht (Sifra). — וגאל, er kann es lösen (רשות), muss es aber nicht; so R. Josua in Qidd. 21a, nach R. Elieser ist es Pflicht.

V. 26. Und wenn Jemand keinen Löser hat, aber er kommt zu Vermögen und erlangt so viel, als zu seiner Einlösung genügt.
V. 27. So rechne er die Jahre seit seinem Verkaufe ab und gebe das Uebrige dem Manne zurück, dem er es verkauft hat; dann gelangt er wieder zu seinem Besitzthume.

---

*) Doch bemerkt Mendelssohn mit Recht, dass die גאלה von der Rückgabe im Jobel unterschieden werden muss, wie die Stelle: גאלה תהיה לו וביובל יצא (v. 31) deutlich zeigt.

לא יהיה לו גואל, er hat keinen Verwandten, der einlösen will, so nach R. Josua, oder (nach R. Elieser) der einlösen kann, wie Sifra erklärt. — Wenn unser v. das כי dem Subjekt folgen lässt, während v. 25 mit כי beginnt, so ist dies ein Beweis, dass einunderselbe Autor beide Redeweisen promiscue gebrauchte s. I S. 108.— והשיגה ידו. Nur wenn er zu Vermögen kommt, kann er einlösen; er darf aber nicht das Geld dazu sich borgen (Sifra). — ומצא lehrt, dass er nicht ein anderes (etwa schlechteres oder ferngelegenes) Grundstück verkaufe, um dieses einzulösen. — כדי, nur das Ganze auf einmal, aber nicht die Hälfte kann eingelöst werden (Sifra, Arachin 30b). — וחשב. Die Schrift spricht vom Verkäufer. — את שני. Er betrachte das Kaufgeld als Preis, den der Käufer für das Nutzniessungsrecht bis zum Jobeljahre bezahlt hat. Danach kann er dem Käufer die entsprechende Summe für die bereits genossenen Jahre abziehen und für den noch verbleibenden Rest sein Grundstück wieder einlösen. Betreffs der Monate, die ausser der Anzahl von Jahren noch zu verrechnen wären, hat der Verkäufer die Oberhand, vgl. Sifra und die Erkl. des ראב"ד, und Tos. Arachin 31a v. תניא. — לאיש אשר וגו'. Wenn der erste Käufer es an einen zweiten theuerer verkauft hat, rechnet der Verkäufer mit dem ersten; hat er es aber billiger verkauft, so rechnet er mit dem zweiten Käufer. Ebenso ist der Verkäufer immer im Vortheil, wenn das Feld in der Hand des Verkäufers im Preise gestiegen oder gefallen ist (Sifra, Arachin 30a). — ושב לאחוזתו. Dies wird nur hier gesagt, wo er es selbst einlöst; jedoch bei der Einlösung von Seiten der Verwandten kehrt der Verkäufer nicht zu seinem Besitze zurück, da der Verwandte es für sich einlöst und bis zum Jobeljahre behält.

V. 28. Hat aber seine Hand nicht so viel erlangt, als zur Rückerstattung genügt, so bleibt das Verkaufte in der Hand seines Käufers bis zum Jobeljahre; und im Jobeljahre geht es frei aus, und er gelangt wieder zu seinem Besitzthume.

מצאה ידו די, seine Hand erlangt das Genügende, s. 5, 7.— עד שנת וגו', bis zum Anfang des Jobel; denn die Rückkehr der Grundstücke erfolgt am Anfang des Jobel zu gleicher Zeit mit der Schulderlassung des 49. Jahres, da das Sabbatjahr erst am Schlusse die Schulderlassung fordert (שביעית משמטת בסופה, s. zu Deut. 15, 1) vgl. משנה לחם und משנה למלך H. Arachin IV, 24. — Auch andere Gesetzgeber des Alterthums hatten Bestimmungen getroffen, dass die

Ländereien den Eigenthümern erhalten bleiben, vgl. die Nachweise bei Knobel und Dillmann. Diese Beispiele beweisen jedenfalls dass unser Abschnitt ein uraltes für die Praxis bestimmtes Gesetz enthält und nicht, wie neuere Kritiker glauben, erst im Exile nach dem Untergang des Staates entstanden ist. Das Gesetz der Einlösung muss auch im Volksleben Altisraels tiefe Wurzel geschlagen haben. Dies zeigt die Sprache, in welcher der Ausdruck גואל (Löser) als synonym mit den Ausdrücken אח (Bruder), רע (Freund) und קרוב (Verwandter) gebraucht wird; vgl. 1. Kön. 16, 11; Ez. 11, 15 (wo גולתך für נאלתך nur eine Verschlimmbesserung ist) und Ruth 2, 2; 3, 9; 12 u. o. Das Lösungsrecht, משפט הגאלה (Jer. 32, 7) oder הגאלה (Jer. 32, 8; Ruth 4, 7), war im alten Israel eine allgemein bekannte und anerkannte Institution (s. oben 269 f.). — Was aber unser Gesetz hoch über andere ähnliche Gesetze erhebt, ist das Princip, das demselben zu Grunde liegt, dass Gott der Herr des Landes ist und alle Menschen nur Fremdlinge und Beisassen bei ihm sind.

V. 29 Und wenn jemand ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt verkauft, so sei sein Einlösungsrecht bis zum Ende des Jahres seit seinem Verkaufe, ein Jahr soll er das Einlösungsrecht haben.

Das Einlösungsrecht von einem Hause in einer Festung unterscheidet sich von dem eines Feldes in mehrfacher Beziehung: 1) Ein Feld kann erst nach zwei Erntejahren eingelöst werden (s. zu v. 15), während ein בית חומה sofort eingelöst werden kann. 2) Ein שדה אחזה kann auch von Verwandten, ein Festungshaus nur vom Verkäufer selbst wieder eingelöst werden. 3) Beim Besitzfelde werden die genossenen Jahre in Abrechnung gebracht, während beim בית עיר חומה stets der volle Kaufpreis bei der Einlösung bezahlt wird. 4) Ein בית עיר חומה kann nur bis zum Ende des ersten Jahres nach dem Verkaufe eingelöst werden, ein שדה אחזה dagegen zu jeder Zeit nach zwei Jahren. 5) Ein nichteingelöstes שדה אחזה wird im Jobel zurückgegeben, während ein בית עיר חומה verfallen bleibt. — בית מושב וגו׳ ist nach Arachin 36b nur ein Haus in einer Stadt, die zuerst mit einer Mauer umgeben und dann erst bewohnt worden war (הוקף ולבסוף ישב). Ferner muss die Stadt nach der Besitznahme des Landes durch Josua eine Festung gewesen sein. Entspricht die Festung nicht diesen Bedingungen, so sind

deren Häuser wie die der offenen Städte zu betrachten. — שנת ממכרו. Das Jahr ist vom Tage des Verkaufs an zu zählen, es ist nicht das bürgerliche Jahr; ימים bedeutet ein volles Jahr, מעת לעת, von Stunde zu Stunde (Arachin 31a), s. Exod. 13, 10 u. שנה תמימה im folg. Verse.

V. 30. Wenn es aber nicht eingelöst wird, bis ihm ein ganzes Jahr voll geworden, so bleibe das Haus, das in einer Stadt mit einer Mauer ist, seinem Käufer für seine künftigen Geschlechter verfallen; es soll im Jobel nicht ausgehen.

עד מלאת לו. Selbst wenn der erste Käufer es einem zweiten verkauft, wird von der Zeit des ersten Verkaufes gerechnet, daher לו (Sifra). — שנה תמימה, beim Schaltjahr 13 Monate; nach Rabbi, ein Sonnenjahr, 365 Tage. וקם mit ל, vgl. Gen. 23, 17 f. אשר לא חמה, das כתיב ist לא, und לו das קרי (vgl. 11, 21 u. Exod. 21, 8); nach Arachin 32a will dies lehren, dass die Stadt, wenn sie auch jetzt keine Mauer hat, als עיר חמה betrachtet wird, wenn sie nur vorher zur Zeit Josua's, eine Mauer gehabt hat. Das masc. לו könnte sich auch auf עיר beziehen, vgl. 2. Sam. 17, 13. (Hier hat ausserdem das Kethib לא auch das Qerê לו erforderlich gemacht, Raschi.) Indessen ist es besser, wenn man es auf בית bezieht, wie im folg. v. Dies scheint auch R. Juda im Sifra zu meinen, wenn er בית הבנוי בחמה (vgl. Jos. 2, 15) ausschliesst, weil dann wohl die Stadt, aber nicht das Haus mit einer Mauer umgeben ist. — לצמיתת mit Art., weil es bereits von oben v. 23 bekannt ist. — לדורותיו lehrt, dass es auch mit dem Tode des Käufers nicht frei wird. — לא יצא ביובל. Auch wenn das Jobel mitten im ersten Jahre eingetroffen, wird es nicht frei; es kann nur durch Einlösung innerhalb des ersten Verkaufsjahres frei werden.

V. 31. Was aber die Häuser der Gehöfte, welche keine Mauer ringsum haben, betrifft, so rechne man jedes zum Felde des Landes; Einlösungsrecht soll für dasselbe stattfinden, und im Jobel soll es ausgehen.

חצרים, Meiereien und Dörfer; hier sind alle offenen Orte darunter verstanden, was das folgende אשר אין להם וגו lehrt. In Josua 19, 6ff. werden die zu den Städten gehörigen Ortschaften חצריה genannt. — וגאלי החצרים וגו ist nom. absol. — יחשב; jedes einzelne

soll zum Felde gerechnet werden; sing. wie 19, 8.; יחשב על, 2. Sam. 4, 2. — גאולה תהי לו lehrt nach Arachin 33a, dass es noch einen Vorzug hat vor den Feldern, dass es sofort eingelöst werden kann, und man braucht es nicht, wie beim Felde, zwei Jahre dem Käufer zu lassen. — S. zu 27, 14f. über הקדש von Häusern.

V. 32. Und was die Städte der Leviten, die Häuser der Städte ihres Besitzthumes, betrifft; so soll für die Leviten ewiges Einlösungsrecht gelten. V. 33. Und wenn einer von den Leviten es einlöst, so soll das verkaufte Haus, und zwar das der Stadt seines Besitzthumes, im Jobel ausgehen; denn die Häuser der Städte der Leviten sind ihr Besitzthum unter den Kindern Israel.

וערי וגו. Ueber diese Städte s. Num. 35, 1—8. Nach Rabbi in Arachin 33b gilt unser Gesetz nur für Leviten, die ein Grundstück in den Levitenstädten verkauft haben, es gilt aber nicht für Israeliten, die durch Erbe (von mütterlicher Seite) ein Grundstück in einer Levitenstadt erlangt und verkauft haben, und auch nicht für Leviten, die in anderen Städten ein Grundstück erlangt und verkauft haben. Nach den Weisen gilt dieses Gesetz für die Städte der Leviten, auch wenn sie in den Besitz eines anderen Israeliten (durch Erbe) gekommen sind. Letztere Ansicht ist die recipirte. Demnach erscheint der Satz גאולת עולם תהיה ללוים im ersten Momente schwierig. Es mag aber (wie schon ähnlich Ramban erklärt) dieser Satz sich auf die nächsten Verwandten des sein Grundstück verkaufenden Leviten beziehen. Die Leviten als Verwandte dieses in Noth gerathenen Lewi haben stets das Recht (resp. die Pflicht) das verkaufte Grundstück einzulösen. Natürlich hat der nächste vermögende Verwandte das Vorrecht. Hiernach erklärt sich auch der folgende Satz sehr einfach: ואשר יגאל מן הלוים, wenn einer von den Leviten (der nächste Verwandte) dieses Grundstück einlöst (vgl. ואשר לא צדה in Exod. 21, 13); ויצא ממכר בית וגו so soll das verkaufte Haus, und zwar das der Stadt seines Besitzthumes (ועיר אחזתו, wie עצבונך והרונך, Gen. 3, 16), im Jobel wieder an den ursprünglichen Eigenthümer zurückgehen. Die Correctur der Kritiker (Ewald, Dillm. u. A.), die hier אשר לא יגאל מן הלוים lesen, ist demnach nicht nur unnöthig, sondern sie erklärt den Vers gezwungen, und kann nach unserer einfachen Erklärung als entschieden unrichtig bezeichnet werden. — Wenn unsere Weisen (Arach. 33b) aus ואשר יגאל מן הלוים entnehmen, dass

auch wenn ein Lewi das Feld von einem Lewi gekauft hat, das Einlösungsrecht besteht; so braucht man gar nicht anzunehmen, dass sie יגאל als מכירה gefasst, oder sonst einer der üblichen gezwungenen Erklärungen gefolgt sind. Vielmehr ist auch nach unserer einfachen Erklärung der Lehrsatz unserer Weisen hier ausgesprochen; denn der einlösende Levite, der es doch zunächst für sich einlöst, hat eigentlich das Grundstück gekauft und trotzdem ist er verpflichtet, es im Jobel seinem ursprünglichen levitischen Eigenthümer zurückzugeben. (Allerdings stimmt der Wortlaut im Sifra nicht mit dieser Erkl.; wohl aber ist sie mit dem Wortlaut der Baraita im Talmud vereinbar; vgl. Ramban). Es war nicht nöthig zu bestimmen, dass ein von einem Leviten an einen anderen Israeliten verkauftes Grundstück im Jobel zurückgeht; wohl aber hätte man gemeint, dass es dem einlösenden Leviten verbleibe, da es genügt, wenn der Grundbesitz dem Stamme Lewi nicht verloren geht. Deshalb muss die Schrift gerade für diesen Fall lehren, dass das Grundstück im Jobel zurückgeht. — הוא fem. nach dem Präd., wie Jer. 10, 3 (Ew. 319c).

V. 34. Und ein Feld vom Weideland um ihre Städte soll nicht verkauft werden, denn ewiges Besitzthum ist es für sie.

ושָׂדֶה. Das Chateph hebt die Lautbarkeit des Schewa hervor, vgl. וָהֹב Gen. 2, 12. — מגרש, s. Num. 35, 2ff. — לא ימכר kann nicht heissen, dass es überhaupt nicht verkauft werden darf, nicht einmal bis zum Jobeljahre, denn dafür passt nicht die Begründung כי אחזת עולם, da ja ein Verkauf auf die Zeit bis zum Jobel ihren Besitz nicht entfremdet. Sollte aber gemeint sein, dass es nicht für immer verkauft werden darf, so hätten damit die Felder der Leviten keinen Vorzug von denen anderer Israeliten. Daher erklären unsere Weisen, unsere Stelle wolle sagen, dass selbst in dem weiter 27, 20f erwähnten Falle ein Feld eines Leviten nicht verfallen bleibt, sondern im Jobel zurückgegeben wird. — Die letzten drei Verse, welche bereits von den in Num. 35 den Leviten zugewiesenen Städten und Weideplätzen sprechen, bieten im ersten Momente chronologische Schwierigkeiten dar. Nach der Ueberschrift v. 1 ist unser Gesetz auf dem Berge Sinai offenbart worden; demnach müssten schon auf dem Berge Sinai den Leviten die betreffenden Städte zugetheilt worden sein, was aber angesichts des Berichtes in Num. 3, 11 und 44, wonach erst im 2. Jahre (vgl. Num. 1, 1) die Leviten anstatt der Erstgebornen zum Dienste am

Heiligthume berufen worden sind, schwierig erscheint. Allerdings löst sich diese Schwierigkeit nach Rambans Ansicht, dass unser Abschnitt erst zur Zeit der Uebergabe der zweiten Tafeln offenbart worden ist. Zu jener Zeit waren die Leviten bereits erwählt, wie Exod. 33, 29 und Deut. 10, 8 beweisen. Es bliebe noch immer auffallend, dass schon auf dem Sinai von den Levitenstädten und Weideplätzen die Rede war, während nach Num. 35, 1 die Anordnung, den Leviten diese Städte zu geben, erst in den Steppen Moabs offenbart wurde. Man müsste denn annehmen, dass diese Anordnung schon am Sinai getroffen worden war und dass in Num. 35, 1 nur erzählt wird, dass diese Vorschrift in Arbot Moab wiederholt wurde, s. oben I S. 19f. Indessen ist es auch möglich, dass unsere drei Verse erst später von Moses auf Befehl Gottes zu den auf dem Sinai offenbarten Gesetzen hinzugefügt worden sind. Das בהר סיני in der Ueberschrift (25, 1) bezöge sich demnach nicht auf alle, sondern nur auf die meisten folgenden Vorschriften.

Es dürfte aber noch einen andern Ausweg geben, unsere Stelle als bereits auf dem Berge Sinai offenbart zu erklären. Es fällt nämlich auf, dass in Num. 35 nur von Levitenstädten und nicht von den Priesterstädten gesprochen wird, während wir nachträglich im Buche Josua c. 21 erfahren, dass von den 48 Levitenstädten 13 den aaronitischen Priestern gegeben wurden. Es sind hiernach nothwendig in Num. 35 unter dem Ausdruck לוים auch die Priester verstanden. Es werden also hier, wie sonst oft, die Priester לוים genannt, wahrscheinlich weil ihnen die betreffenden Städte als Antheil des Stammes Lewi am heiligen Lande zugetheilt wurden. Demnach kann auch an unserer Stelle auf dem Berge Sinai mit ערי הלוים vorläufig von den Priesterstädten gesprochen worden sein, da bereits verordnet war, dass die Priester keinen Antheil am Lande, sondern nur Städte zum Wohnen und Weideplätze für das Vieh erhalten sollten. Es sind auch darunter die Asylstädte verstanden, auf welche bereits in Exod. 21, 13 hingewiesen wird. Selbstverständlich konnte unsere Bestimmung nachträglich, als auch den nichtaaronitischen Leviten besondere Städte zugetheilt wurden, auch auf diese Städte zur Anwendung kommen. Die vv. 32—34 enthalten also die Bestimmungen über den Grundbesitz der Priester. — Die Annahme von Wellhausen u. A., dass diese Stelle ein späterer Nachtrag sei, ist somit nicht nothwendig und, wie bereits Dillm. bemerkt, in Anbetracht der Sprache, die durchaus die des P ist, unerlaubt".

V. 35. Und wenn neben dir dein Bruder verarmt und seine Hand wankt, so unterstütze ihn, als Fremdling und Beisasse, dass er bei dir lebe.

ומטה ידו, man soll nicht warten, bis er ganz gefallen ist, sondern ihn frühzeitig, sobald er zu wanken beginnt, unterstützen. עמך, in deiner Nähe; Jeder soll sich zunächst der in seiner Nähe befindlichen Armen annehmen. — והחזקת בו, vgl. Ez. 16, 49, Dan. 11, 1. — גר ותושב וגו׳. Unsere Weisen leiten aus dieser Stelle ab, dass man auch den גר תושב, d. i. den Proselyten, der nur die sieben noachidischen Gebote übernommen hat, die Mittel zum Lebensunterhalte gewähren müsse (אתה מצוה להחיותו). Der Sifra sagt zu unserer Stelle, גר sei ein גר צדק (ein vollständiger Proselyte), und תושב sei ein גר תושב. Es kann dies auch so verstanden werden (wie Malbim erklärt), dass die Schrift nur vom גר תושב spricht, und das ו explanativ ist: ein גר und zwar ein גר תושב. Der Sifra sagt aber: גר זה גר צדק, d. h. wenn nur גר allein gestanden hätte, so hätte man nur den גר צדק darunter verstanden. — Einfacher erklärt sich indessen unser Vers nach der Fassuug der Neuern, dass sich das גר ותושב auf den Armen bezieht: als Fremdling und Beisasse, so lebe dein Bruder bei dir (vgl. Gen. 23, 4). Es lässt sich diese Erklärung leicht mit der unserer Weisen vereinbaren. Die Schrift setzt aber das Gebot, den גר ותושב zu unterstützen, als bekannt (durch die Tradition) voraus. Hiernach waren der גר צדק sowohl als der גר תושב, da sie keinen Grundbesitz hatten, auf die Unterstützung der Vollbürger (אזרחים) angewiesen, wie ja auch oben in v. 6 die Fremdlinge als die Armen, der Unterstützung Bedürftigen hingestellt werden. Diese Armen erhielten sich theils durch Handel, theils durch Lohnarbeit, theils durch Annahme von milden Gaben. Nun könnte man meinen, dass der einheimische Israelit, der doch Grundbesitz hat, nicht eher unterstützt zu werden braucht, bis er alle seine Grundstücke verkauft und ebenso besitzlos geworden ist, wie der גר und תושב. Daher sagt die Schrift: ומטה ידו עמך, sobald dein Bruder zu wanken beginnt, bevor er noch all seinen Grundbesitz verkauft hat, sollst du ihn unterstützen, damit er schon jetzt, wiewohl er noch Grundbesitzer ist, wie ein גר ותושב bei dir sich ernähre und nicht gezwungen werde, sein Besitzthum zu verkaufen. Dies kann aber in den meisten Fällen durch ein zinsloses Darlehen bewirkt werden, daher אל תקח מאתו נשך וגו׳. Die Lehre, dass man den גר תושב zu unterstützen verpflichtet ist, wird hiernach in-

direct in unserem Verse gefunden, da der arme Israelit mit dem גר ותושב verglichen wird.

V. 36. Nimm nicht von ihm Zins und Aufschlag, fürchte dich vielmehr vor deinem Gotte, dass dein Bruder neben dir lebe. V. 37. Dein Geld gib ihm nicht um Zins, und um Aufschlag gib ihm nicht deine Speise.

Nach B. mez. 60b ist zwischen נשך und תרבית kein Unterschied, und es sind beide Ausdrücke sowohl für Geld als für Speisen gebräuchlich, was ja auch aus Deut. 23, 20 folgt. Es sind demnach נשך und תרבית nur zwei verschiedene Bezeichnungen für Zinsen (vgl. noch Spr. 28, 8, Ez. 18, 17; 22, 12) nach den zwei verschiedenen Wirkungen, die der Zins hat, indem der Schuldner eine Einbusse (נשך) erleidet und der Gläubiger einen Gewinn (תרבית = Vermehrung) erzielt. Nach Ramban heisst der Zins נשך, wenn man ein Darlehen auf lange Zeit gibt, so dass jährlich so und so viel Zinsen hinzukommen und das Darlehen so wächst, dass der Schuldner einen grossen Schaden erleidet; תרבית dagegen ist er, wenn das Darlehen nur auf kurze Zeit mit einem bestimmten Aufschlag gegeben wird, wobei der Schaden des Schuldners nicht besonders gross ist. נשך kommt zumeist in diesem Sinne bei Geld vor, תרבית dagegen bei Speisen, die man gewöhnlich nur bis zur Erntezeit borgte. — Wessely bemerkt, אל תקח verbietet dem einfachen Sinne nach, auch dann רבית zu nehmen, wenn es der Schuldner freiwillig anbietet; und da man in diesem Falle sich dies erlauben könnte, indem man es gleichsam als ein freiwillig dargebotenes Geschenk betrachtet, so wird ויראת מאלקיך hinzugefügt. — וחי ist nicht st. constr., sondern perf. in zusammengezogener Form, s. Ewald 142b Ges. 76i. — את כספך וגו verbietet das Darlehen mit festbestimmten Zins (רבית קצוצה), vgl. Exod 22, 24. Aus וחי אחיך עמך schliesst R. Eleasar (gegen R. Jochanan), dass man רבית קצוצה gerichtlich zurückfordern kann: „Gib es zurück, damit dein Bruder bei dir lebe".

V. 38. Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Aegypten herausgeführt habe, um euch das Land Kanaan zu geben, euch zum Gotte zu sein.

Da ihr alle eure Besitzthümer nur Gott zu verdanken habet, ja selbst eure eigene Person nur durch seine Wunderthaten selbständig und fähig geworden ist, Vermögen zu erwerben, so sollt

ihr auch die allerschwierigste Forderung, die Gott an euch stellt, wie es das zinslose Darleihen ist, nicht für zu schwer finden, sondern mit Liebe und Gehorsam annehmen.

V. 39 Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavenarbeit verrichten lassen. V. 40. Wie ein Lohnarbeiter, wie ein Beisasse soll er bei dir sein, bis zum Jobeljahre soll er bei dir dienen. V. 41. Dann gehe er von dir aus, er und seine Kinder mit ihm, und er kehre zu seiner Familie zurück, und zum Besitzthum seiner Väter soll er zurückkehren.

Nach Exod. 21, 2ff. und Deuteron. 15, 12ff. soll ein hebräischer Knecht im siebenten Dienstjahre zur Freiheit ausziehen. Diese Vorschrift haben die Kritiker mit dem Gesetze in Lev. Cap. 25, nach welchem jedes fünfzigste Jahr als das Jobeljahr alle israelitischen Knechte zur Freiheit ruft, im Widerspruch gefunden. Zur Lösung dieses Widerspruchs haben bereits mehrere Ausleger mit Recht bemerkt, dass die Schrift zwei Zeiten bestimmt, in denen der Knecht frei werden soll, das siebente Dienstjahr und das Jobeljahr. In der Regel ging der Knecht nach sechs Jahren der Dienstbarkeit frei aus; war er aber wenige Jahre vor dem Jobel verkauft worden, so erwartete er nicht das siebente Jahr, sondern erlangte schon im Jobeljahre seine Freiheit. Die Freiheit im siebenten Dienstjahre war eine für jeden einzelnen Knecht besondere, während das Jobeljahr ein allgemeines Freiheitsjahr war, das sämtlichen israelitischen Knechten zu gleicher Zeit die Freiheit brachte.*)

Beide Einrichtungen hielt das göttliche Gesetz für nothwendig. Die Freilassung im siebenten Dienstjahre musste zum Wohle der Knechte angeordnet werden. Es konnten unmöglich alle Knechte auf das Jobeljahr vertröstet werden, weil dann in sehr vielen Fällen der verkaufte Sklave nicht hoffen dürfte, das Freiheitsjahr noch zu erleben. Die Freilassung im Jobeljahre aber musste die Thora deshalb gebieten, weil sie eine Zeit erheischte, wo ganz Israel frei sein, die Knechtschaft bei sämtlichen Gliedern des auserwählten Volkes auf einmal schwinden sollte, damit Israel sich bewusst

*) Nach der von Maimon. (עבדים III, 12) recipirten Ansicht der Weisen in Qidd. 14b konnte derjenige, der sich selbst als Sklave verkaufte, sich auch auf mehr als sechs Jahre verkaufen. R. Eleasar dagegen widerspricht dieser Ansicht. Ausführliches hierüber zu Exod. 21, 2.

werde, dass es in allen seinen Gliedern nur im Dienste Gottes stehe und dass kein Israelit dazu bestimmt ist, ein עבד לעבדים, eines Knechtes Sklave zu sein. Daher wird auch der schöne Ausspruch: „Mir sind die Kinder Israel Diener" (כי לי בני ישראל עבדים) nur beim Jobeljahre (Lev. 25, 42; 55) verkündet, denn nur in dieser Zeit, wo Alle in Israel frei sind, wird dieser Satz zur vollen Wahrheit; mit der Freilassung im siebenten Dienstjahre dagegen wird nur der eine Knecht frei, während der andere, dessen siebentes Jahr noch nicht herangekommen, in Knechtschaft schmachtet.*)

Aber nicht nur den hebräischen Knechten brachte das Jobeljahr die Freiheit, denen dasselbe vor ihrem siebenten Dienstjahre begegnete, sondern auch der Sklave, der im siebenten Jahre nicht ausziehen wollte und dem deshalb nach Exod. 21, 6 und Deut. 15, 17 das Ohr durchbohrt wurde, erhielt nach der Lehre der jüdischen Tradition im Jobeljahre seine Freiheit wieder. Zwar schreibt da das Gesetz vor: והיה לך עבד עולם und ועבדו לעלם; aber sowohl unsere Weisen in der Mechilta und Qidduschin 15a als auch Josephus ant. 4, 8, 28. erklären mit Bestimmtheit, dass dieser Knecht nur bis zum Jobeljahre zu dienen hat. Diese Tradition scheint dem Schriftworte zu widersprechen, und sogar R. Elia Wilna (הגר"א) bemerkt in seinem Pentateuch - Commantare zu Exod. 21, 6, dass an dieser Stelle ebenso wie an mancher andern הלכה עוקרת המקרא (die Halacha den Schriftvers aufhebe).**) Manche neuere Ausleger behaupten daher, dass der נרצע im Jobeljahre nicht frei wurde, indem in diesem Jahre nur die Sklaven die Freiheit erlangten, welche nicht bereits durch ihre eigene Erklärung auf dieselbe verzichtet hatten. (Vgl. z. B. Keil zu Lev. 25, 39). Jedoch bei näherer Betrachtung wird es sich ergeben, dass die jüdische Tradition vollkommen begründet und nicht im geringsten dem buchstäblichen Sinne des Schriftwortes zuwider ist.

Zuerst können wir mit Entschiedenheit behaupten, dass nach dem Gesetze Lev. 25, 39—42 kein israelitischer Sklave im Jobeljahre auf seine Freiheit Verzicht leisten konnte, denn sonst hätte ja auch an dieser Stelle die Bestimmung getroffen werden sollen, wie mit einem Knechte zu verfahren ist, der da sagt: „Ich liebe

---

*) Die allgemeine Freiheit heisst דרור, weshalb bei Jeremia 34, 8, wo alle Israeliten zu gleicher Zeit ihre Knechte freiliessen, auch der Ausdruck דרור gebraucht wird, wie in Lev. 25, 10 und Ez. 46, 17. (Vgl. auch Arachin 33a).

**) S. auch Raschbam zu dieser Stelle.

meinen Herrn und sein Haus und will nicht zur Freiheit ausziehen," wie in Exod. 21, 5 und Deut. 15, 16 für diesen Fall eine Vorschrift ertheilt wird. Der ganze Geist des Gesetzes in Lev. 25 verbietet auch die Verzichtung auf die Freilassung im Jobeljahre, denn nicht dem einzelnen Knechte wird da die Freiheit geboten, sondern das gesamte Volk Israel soll zu dieser Zeit die Leibeigenschaft in seiner Mitte gänzlich aufheben, und es darf kein Glied desselben freiwillig in Sklaverei verharren. In derselben Weise, wie es von den Grundstücken heisst: „Das Land darf nicht für immer verkauft werden, denn mir gehört das Land" (v. 23) und niemand auf die Zurückgabe der Aecker verzichten darf, ebenso wird durch die Worte: „mir sind die Kinder Israel Diener" (v. 42 u. 55) verboten, dass ein Israelit im Jobeljahre in Knechtschaft verbleibe. Ist es aber klar, dass der hebräische Sklave, den das Jobeljahr zum ersten Male zur Freiheit ruft, selbst wider seinen eigenen Willen freigelassen werden muss, so wird man auch zugeben, dass selbst derjenige, der im siebenten Dienstjahre auf die Freilassung verzichtet hatte, dennoch im Jobeljahre wieder die Freiheit erlangte, da er ja von vorne herein auf letztere gar nicht verzichten konnte und im Jobeljahre nach dem Willen des Gesetzes für ganz Israel die Leibeigenschaft aufgehoben sein musste, selbst gegen den Willen des Einzelnen.

Nach dieser Voraussetzung wird man auch nicht die Schriftworte ועבדו לעלם und והיה לך עבד עולם mit der Tradition im Widerspruch finden. Die Schrift will doch gewiss mit diesen Worten nur sagen, dass der Knecht ewig dienen müsse, falls der Herr ihn nicht frei lässt. Der Knecht, der nach sechs Dienstjahren auf die Freiheit (vor dem Richter, Exod. 21, 6) verzichtet, hat hierdurch das Recht verloren, seine Freilassung etwa nach weitern sechs Dienstjahren wieder zu fordern. Mit der einmaligen Verzichtleistung hat er sich für immer seiner Ansprüche auf die Freiheit begeben. Damit ist aber keineswegs gesagt, das der Herr ihn auch für immer als Sklave behalten darf. ועבדו לעלם oder והיה לך עבד עולם ist noch nicht dasselbe wie לעולם בו תעבד. Bei den kanaanitischen Knechten lautet die Vorschrift: „לעולם בהם תעבדו ewig sollt ihr sie knechten" (weiter v. 46), womit zugleich gesagt wird, dass sie nicht im Jobeljahre entlassen werden sollen. Nicht so beim hebräischen Knecht; hat er auch auf die Freiheit verzichtet und somit das Recht verloren, seine Entlassung zu fordern, so können doch Umstände eintreten, die den Herrn zwingen, seinen Knecht selbst gegen dessen eigenen

Willen zu entlassen. Dieser Fall tritt ein, wenn der Staat die Sklaverei sämtlicher Israeliten aufhebt, wo es nicht mehr auf den Willen oder das Recht des Einzelnen ankommt, sondern wegen des Prinzips der Freiheit alle Rechte der Einzelnen suspendirt werden. In solchem Falle muss der Herr selbst den Knecht entlassen; der rechtmässig sein עבד עולם ist, gerade so wie er auch den Acker zurückgeben muss, der ihm für immer verkauft worden ist, nachdem einmal der Staat ein Jobeljahr verkündet hat. Würde aber, sei es aus welchem Grunde immer, diese allgemeine Freiheit vom Staate nicht angeordnet werden, so müsste der Knecht wirklich dem Herrn dienen (vgl. aber w. unten S. 350).

כי ימכר. Unsere Stelle spricht nur von einem, der sich selbst aus Noth verkauft. Es gibt eine Controverse zwischen den Tannaïm darüber, ob ein solcher sich nur auf sechs Jahre oder auch auf längere Zeit verkaufen kann, s. oben S. 346 Note. — לא תעבד בו עבודת עבד verbietet, ihn schimpfliche Sklavendienste thun zu lassen. Als solche zählt Sifra und die Mech. zu Exod. z. B. die Füsse waschen, Schuhe ausziehen, den Herrn in einer Sänfte tragen u. dgl. — כשכיר כתושב; wie ein Lohndiener, der sich nur auf kurze Zeit vermiethet (vgl. v. 53) und wie ein fremder Beisass, der beim Israeliten oft um Lohn arbeitete; — עד שנת היובל, es soll der israelitische Knecht nur höchstens bis zum Jobel dienen. Nach Mech. zu Exod. lehrt כשכיר וגו', dass man den Knecht nur das Handwerk, das er gelernt und woran er gewohnt ist, verrichten lassen darf. — יעבד עמך lehrt wieder nach Sifra, dass man ihn nicht für Andere arbeiten lassen dürfe, man darf ihn z. B. nicht als Bademeister hinsetzen. — והוא ובניו zeigt, dass der Herr während der Dienstzeit des Knechtes auch die Kinder des letzteren ernähren muss. — ושב אל משפחתו. Nach Qidduschin 21b deducirt man aus dieser Stelle, dass man mit einem כהן, der als Knecht verkauft wurde, nicht nach der Vorschrift in Exod. 21, 6 verfährt, weil er dadurch als בעל מום nicht zum Priesterdienste seiner Familie zurückkehren könnte. Wenn nun nach R. Jehuda in Makkot 12a der Knecht nicht in die vorher innegehabten Aemter und Würden wieder eingesetzt wird, so darf er doch in der Knechtschaft nicht eine derartige Behandlung erfahren, dass er mit Schmach und Schande beladen nicht mehr zu seiner Familie zurückzukehren wagt. Dies mag ושב אל משפחתו וגו' lehren wollen. Aus ואל אחזת וגו' ersehen wir, die Schrift setze voraus, dass der Knecht zuerst seinen ganzen Grundbesitz veräussert habe, bevor er sich selbst verkauft hat. Da

man aber gewöhnlich Grundstücke so lange nicht verkaufte, als man noch Mobilien zu veräussern hatte, so ist damit die Lehre unserer Weisen bestätigt, dass sich niemand als Knecht verkaufen dürfe, es sei denn, er habe gar nichts mehr im Besitze, um das Leben zu fristen, s. Maimon. עבדים ה' I, 1. Nach Arachin 29a kann ein עברי nur zur Zeit, da das Jobel-Gesetz in Kraft ist, als Knecht sich verkaufen oder vom Gerichte verkauft werden. Die Unterschiede zwischen מוכר עצמו und נמכר בב"ד s. Qidd. 14b.

V. 42. Denn meine Knechte sind sie, die ich aus dem Lande Aegypten herausgeführt habe; sie sollen nicht verkauft werden, wie man einen Sklaven verkauft. V. 43. Du darfst nicht mit Strenge über ihn herrschen; fürchte dich vor deinem Gotte!

כי עבדי ist Begründung aller vorhergehenden und auch der folgenden Vorschriften. — לא ימכרו וגו kann nicht blos das Verkaufen für ewige Zeiten verbieten wollen, da es dann eine unnöthige Wiederholung wäre, vielmehr ist, wie Sifra lehrt, die Art und Weise hier verboten, wie man gewöhnlich die Sklaven verkaufte. — לא תרדה וגו verbietet nach demselben Midrasch, ihn unnöthige Arbeiten verrichten zu lassen. Nach Maimon. (עבדים I, 6) sind auch damit Arbeiten ohne bestimmtes Maass (עבדה שאין לה קצבה) gemeint, wie etwa, zu graben bis der Herr wiederkommen wird. In allen diesen Fällen hat die Arbeit nicht den Nutzen des Herrn, sondern die Demüthigung und Qual des Knechtes zum Zwecke. Da aber eine solche Absicht der Knechtung vom Menschen nicht bemerkt werden kann, so wird ויראת מאלהיך hinzugefügt, s. Raschi.

V. 44. Was aber deinen Knecht und deine Magd betrifft, die dir gehören sollen — aus den Völkern, die rings um dir sind, aus ihnen könnt ihr Sklaven und Magd kaufen. V. 45. Und auch aus den Kindern der Beisassen, die als Fremde bei euch wohnen, aus ihnen könnt ihr kaufen, und aus ihrem Geschlechte, das bei euch ist, die sie in euerem Lande gezeugt haben, und sie sollen euch zum Besitz verbleiben. V. 46. Und ihr könnt sie als Eigenthum gewinnen für euere Kinder nach euch zum Erbbesitz; für immer behaltet sie als Knechte; aber über euere Brüder, die Söhne Israels, Einer über seinen Bruder, da sollst du nicht mit Strenge herrschen.

Es wird hier angeordnet, welche Sklaven man als ewiges Besitzthum erwerben kann. ועבדך לך — nom. abs.: „Was die

Knechte betrifft, die dir gehören" — darüber gilt folgende Bestimmung (יהיו לך im Gegensatz zu den Israeliten, von denen es heisst עבדי הם). — מאת הגוים, eure Sklaven sollen aus den Völkern bestehen. — אשר סביבותיכם. Nach Raschi in Sota 35b durften nur die ausserhalb Palästina's wohnenden Heiden, auch wenn sie zu den sieben palästinischen Völkern (שבע אומות) gehörten, als Beisass-Proselyten (גרים תושבים) aufgenommen werden, wenn sie die sieben noachidischen Gebote annahmen; dagegen nahm man die in Palästina Wohnenden nicht auf, weil deren Bekehrung nur aus Furcht stattfand. Danach schliesst das אשר סביבותיכם zwar auch die שבע אומות mit ein, aber nur, wenn sie ausserhalb Palästina's wohnten. Nach Maimon. (ה' מלכים VI, 1) und Ramban (zu Deut. 20, 10) dagegen konnte man auch die palästinensischen Bewohner, wenn sie sich bekehrten, als Beisass-Proselyten aufnehmen. Hiernach kann das אשר סביבותיכם nicht die palästinensischen Völker ausschliessen. Was aber diese Worte lehren wollen, so ist es nach der Ansicht des Ramban und ראב"ד die Bestimmung, dass man von den ausserhalb Palästina's wohnenden Heiden unbedingt Sklaven kaufen könnte, dagegen bei den Kanaanitern in Palästina dies nur unter der Bedingung der Annahme der sieben Gebote gestattet wäre. Maimon. aber will auch bei ausserpalästinensischen Heiden dies nur bei Annahme der שבע מצות erlauben; אשר סביבותיכם steht danach wohl nur deshalb, weil bei den Palästinensern eine solche Bekehrung nicht zu erwarten stand. Ueber die verschiedenen Ansichten von Raschi, Ramban und Maimon. s. משנה למלך zu H. עבדים VI, 1.

וגם מבני וגו'. Ein גר תושב konnte sowohl sich selbst als seine Kinder zu Sklaven verkaufen. — וממשפחתם וגו' lehrt nach Qidduschin 67b dass man wohl den Sohn, den eine Kanaaniterin einem ausländischen Heiden geboren hat, als Knecht kaufen durfte; dagegen war der Sohn eines Kanaaniters und einer Ausländerin wie ein Kanaaniter zu betrachten, da bei den anderen Völkern die Kinder den Nationalcharakter des Vaters erhielten (הלך אחר הזכר). — והתנחלתם וגו'. Ihr sollt sie als Besitz erhalten, gewinnen. — אחריכם, sie sind erblich. Sowohl der Ausdruck נחלה als das לרשת אחזה zeigt, dass Sklaven (עבדים) den Grundstücken (קרקעות) gleichgestellt werden, vgl. Sifra. — לעולם בהם וגו'. Nach dem einfachen Sinne sagt diese Stelle nur, dass diese Sklaven nicht im Jobel frei werden. So erklärt auch R. Ismael (Sota 3a), dass dieser Satz nur als gestattend (רשות) zu fassen ist. Doch die als Halacha recipirte Ansicht des R. Aqiba fasst diesen Satz als Pflicht (חובה). Es wäre auch in gewisser Be-

ziehung eine Herabwürdigung des hebräischen Knechtes, wenn man ihn mit dem kanaanitischen Knechte zugleich im Jobel frei entliesse. Man könnte also die Worte des R. Aqiba so verstehen, dass es nur Pflicht ist, den Knecht nicht im Jobeljahre zu entlassen. Doch fügt Mar Samuel (Gittin 38b) hinzu, dass die Freilassung des kanaanitischen Knechtes überhaupt verboten sei (Samuel geht demnach weiter als R. Aqiba; sonst würde er einfach הלכה כרבי עקיבא sagen). In der That ist die Leibeigenschaft für den kanaanitischen Knecht, der im jüdischen Hause nach den Gesetzen der Thora behandelt wird (vgl. Maimon. עבדים ה׳ Ende) im hohen Grade wohltuender, als die Freiheit, die ihn in den meisten Fällen dem Müssiggange und dem Laster entgegenführen würde. — איש באחיו schliesst nach Raschi auch den Fürsten und den König mit ein, dass sie ihre Unterthanen nicht mit Strenge beherrschen dürfen, wie dies auch Ez. 34, 4 lehrt.

V. 47. Und wenn ein Fremdling und Beisass bei dir zu Vermögen kommt und dein Bruder neben ihm verarmt und sich dem Fremdling-Beisassen neben dir verkauft oder einem Sprösslinge eines Fremlingsgeschlechtes.

גר ותושב ist hier, wie das folgende גר תושב, einunddieselbe Person, ein Fremdling und zwar einer der Beisass geworden ist, wie Gen. 23, 4. — עמך und עמו weisen nach Raschi und ת״כ darauf hin, dass der Anschluss an Israel (עמך) dem Beisass-Proselyten zum Segen gereicht, während das Hinabsinken zum moralischen Standpunkte des גר תושב (עמו) dem Israeliten verderblich ist. — ומכר, es wird dies vom Gesetze zwar nicht gebilligt; ist es aber geschehen, so kann dies Verhältnis nur auf rechtlichem Wege gelöst werden, und es darf dem Fremden in keiner Weise ein Unrecht zugefügt werden. לעקר, nach Ibn Esra soviel wie שרש, Sprössling. Nach Onkelos לארמאי (einem Heiden); עקר ist sonach einer, der von der Familie des גר abstammt, aber selbst kein גר, sondern ein Heide ist. Dass aber der Heide nicht einfach נכרי genannt wird, hat (wie Ramban bem.) seinen Grund darin, dass der Israelit durch seine Verbindung mit dem גר dazu bewogen worden ist, sich an dessen Verwandten, der ein נכרי ist, zu verkaufen. Nach unseren Weisen in Qidduschin 20a ist unter עקר ein fremder Cultus (עבודה זרה) verstanden. Sowie die Gibeoniter von den Israeliten zu Tempelsklaven gemacht wurden, so mochte auch ein in Noth gerathener

Israelite sich zum Sklaven für einen heidnischen Tempel, den die Verwandten eines גר im In- oder Auslande hatten, verkaufen. עקר wäre dann wie das arab. عقر der vorzüglichste Theil des Hauses, den man wahrscheinlich der Gottheit als Tempel weihte (vgl. מסל מיכה). Vgl. noch עיקר, Haupt (aller Wesen) für „Gott"; so könnte auch die עבודה זרה als עקר (Haupt) der משמרת גר bezeichnet werden.

V. 48. Nachdem er sich verkauft hat, soll ihm Einlösung werden; Einer von seinen Brüdern soll ihn lösen. V. 49. Oder sein Oheim oder seines Oheims Sohn soll ihn lösen oder Einer seiner Blutsverwandten aus seiner Familie soll ihn lösen, oder, wenn er zu Vermögen gekommen, soll er sich selbst lösen.

אחרי נמכר. Trotzdem er mit dem Verkaufe unrecht gehandelt, soll man ihn nicht noch tiefer sinken lassen (Qidd. 20b). — גאולה תהי לו. Es ist dies Pflicht der Gesamtheit Israels; in allererster Linie aber sind die Verwandten dazu verpflichtet (Maimon. עבדים II, 7). Vor allen Andern jedoch muss er selbst sich auslösen, sobald er zu Vermögen gekommen. Er muss auch, wenn es geht, ein Darlehen aufnehmen, und er kann auch ratenweise die Auslösung vollziehen (Maimon.).

V. 50. Und er berechne mit seinem Käufer die Zeit von dem Jahre, da er sich ihm verkauft hat, bis zum Jobeljahre; und das Geld seines Verkaufs werde auf die Anzahl der Jahre getheilt; wie die Zeit eines Lohnarbeiters sei er bei ihm. V. 51. Sind noch viele der Jahre, so erstatte er ihnen entsprechend sein Lösegeld von seinem Kaufpreise. V. 52. Und wenn wenig der Jahre bis zum Jobeljahre übrig sind, so berechne er ihm; nach Verhältnis seiner Jahre erstatte er sein Lösegeld.

חשב עם קונהו macht, nach B. kamma 118a, strenge Rechtlichkeit auch dem Heiden gegenüber zur Pflicht. היובל — משנת. Nach der Anzahl der Jahre vom Verkaufsjahre bis zum Jobel wird der Verkaufspreis für jedes Jahr berechnet; und nach der Anzahl der noch bis zum Jobel verbleibenden Dienstjahre muss das Lösegeld entrichtet werden. Selbstverständlich kann sich auch jemand auf eine bestimmte Anzahl von Jahren verkaufen, so dass er noch vor dem Jobel frei wird; allein wer sich ohne jede Bestimmung (סתם) einem Nichtisraeliten verkauft hat, wird erst im Jobel frei, nicht

nach sechs Dienstjahren, wie derjenige, der sich einem Israeliten סתם verkauft (so die Ansicht Raschi's). — כימי שכיר יהי עמו. Wie der Taglöhner seinen Arbeitslohn nach der Zeit berechnet, so hat dieser auch sein Kaufgeld als Arbeitslohn für die Zeit bis zum Jobel zu verrechnen und das noch nicht verdiente Geld als Lösegeld zurückzuerstatten; daher נאלתו ישיב. Der Umstand, dass einmal in v. 51 gesagt wird, מכסף מקנתו — ישיב, dann aber in v. 52 כפי שניו ישיב lehrt nach Sifra, dass er keinesfalls seinen Arbeitswerth höher berechnet, als nach Verhältnis des erhaltenen Kaufgeldes, selbst wenn er später (etwa durch viele Uebung in der Arbeit) einen höheren Werth erlangt hätte; dagegen ist der Auslösungspreis herabzusetzen, wenn der Arbeiter später (etwa durch Alter oder Krankheit) weniger werth ist, als der Kaufpreis ergibt (daher כפי שניו). Diese |Bestimmung, dass der auszulösende israelitische Knecht immer die Oberhand hat (ידו על העליונה) und den Auslösungspreis nach der für ihn vortheilhafteren Weise berechnen kann, gilt nicht nur für den einem Heiden verkauften Knecht, sondern auch für den oben erwähnten vv. 39—42 behandelten Fall, dass sich Einer einem Israeliten verkauft hat. Es wird dies im Sifra durch die Wortanalogie שכיר שכיר (v. 40 und v. 50) deducirt.

V. 53. Wie ein von Jahr zu Jahr Gemietheter soll er bei ihm sein, er soll nicht vor deinen Augen mit Strenge über ihn herrschen.

כשכיר. Nicht wie ein Sklave, sondern wie ein Lohnarbeiter, der auf einzelne Jahre sich vermiethet, soll er behandelt werden (s. v. 40). — לעיניך. Nur wenn du es siehst, muss du dagegen einschreiten; du bist aber nicht verpflichtet, in das Haus des Heiden zu gehen, um zu sehen, wie er seinen Knecht behandelt.

V. 54. Wenn er aber nicht auf diese Arten gelöst wird, so gehe er im Jobeljahre aus, er und seine Kinder mit ihm.

באלה lehrt, dass er nur in der oben angegebenen Weise frei werden kann, nicht aber nach sechs Dienstjahren. Dagegen wird er, mag ihn ein Verwandter oder ein Fremder ausgelöst haben, vollständig frei und braucht nicht dem Auslösenden zu dienen; (so Rabbi gegen R. Aqiba und R. Jose Hagalili in Qidduschin 15 b.) — הוא ובניו zeigt, dass der Herr die Kinder mit ernähren muss, wie oben v. 41.

V. 55. Denn mir sind die Kinder Israel Knechte, meine Knechte sind sie, der ich sie aus dem Lande Aegypten herausgeführt habe; ich bin der Ewige euer Gott.

כי וגו׳, Begründung und Schlusssatz zum Gesetze über den hebräischen Knecht (wie v. 42). Aus עבדי הם wird in B. mezia 10a der Lehrsatz abgeleitet, dass sogar der Tagelöhner mitten im Tage von seiner Arbeit zurücktreten kann.

V. 1. Machet euch keine Götzen; ein Schnitzbild oder eine Standsäule sollt ihr euch nicht errichten, und einen Stein mit Bildwerk sollt ihr in eurem Lande nicht hinlegen, um euch darauf niederzuwerfen; denn ich, der Ewige, bin euer Gott. V. 2. Meine Sabbate sollt ihr beobachten und vor meinem Heiligthum Ehrfurcht haben; ich bin der Ewige.

Vor der Ermahnung zur Beobachtung der Gottesgebote werden noch fünf wichtige Vorschriften gegeben, die als Zusätze zur ersten Pentas des Decalogs und als Grundlage zur folgenden Bundesschliessung betrachtet werden können. (In ähnlicher Weise geht Exod. 34, 11—26 der Bundeschliessung eine Dekas von Vorschriften voran). 1) Machet keine Götzen, אלילים, wie oben 19, 4. Dies verbietet jede Abgötterei und sogar die Verfertigung von Götzen. 2) Verbot von פסל und מצבה. פסל, ein Schnitzbild, auch wenn es eine bildliche Darstellung des wahren Gottes sein sollte; מצבה, die zur Zeit der Väter noch zu Ehren Gottes errichtet wurde und erlaubt war, später aber von der Thora verboten wurde, da dies als Gebrauch der Götzendiener leicht zum Götzendienste führen könnte, vgl. Deut. 16, 22. — 3) Verbot von אבן משכית (vgl. Num. 33, 52). Nach Sifra und Megilla 22b ist dies ein Verbot, ausserhalb des Centralheiligthums eine Stelle mit Steinen zu pflastern (zu bedecken; משכית, von שכה = שכך, decken), um sich darauf vor Gott anbetend niederzuwerfen. Es mag Brauch gewesen sein, eine Stelle, die man zur Anbetung Gottes als geeignet fand, durch Bedeckung mit Steinen oder mit einem grossen Stein von der Umgebung auszuzeichnen, um sich auf diesem vor Gott niederzuwerfen. Die Thora verbietet nun, dies ausserhalb des von Gott erwählten Heiligthums zu thun. Gott erwählt sich selbst den Ort, wo er angebetet werden will; wir dürfen den Ort nicht nach unserem Belieben auswählen, s. Deut. 12, 4 ff. Wenn wir uns an anderen Orten auf die nicht durch

Steine ausgesonderte Erde niederwerfen dürfen, so geschieht dies, wie Hirsch bem., indem wir diesen Ort als zum Umkreis des Heiligthums gehörig betrachten. — Nach dieser Erklärung ist unsere Vorschrift parallel der fünften Vorschrift: ומקדשי תיראו. Aus Ehrfurcht vor dem von Gott auserwählten Heiligthum sollen wir nicht eine andere Stätte als Heiligthum aussondern. — Die Uebersetzung des Onkelos ואבן סגידא (ein Stein zum sich Niederwerfen) mag auch dieser Erklärung entsprechen. Anders scheint die Stelle Targ. Jon. zu erklären, wenn er übersetzt: ואבן מצייר לא תתנון בארעכון למכתן עלה ברם סמיו חקיק בציורין ודיוקנין תשוון בארעית מקדשכון ולא למסגד לה. Nach dieser Paraphrase ist אבן משכית ein Stein mit Bildern (von שכה, schauen, vgl. Num. 33, 52). Der Ausdruck למכתן עלה sagt, dass auch einfaches Bücken, ohne dass man Hände und Füsse ausstreckt (משום ידים ורגלים) verboten ist. Der Ausdruck השתחוה kann auch einfaches Bücken bedeuten, wie auch im Jerusch. Ab. sara IV, 43d gelehrt wird. Im מקדש aber durfte ein סמיו mit Figuren und Bildern gemacht werden. סמיו bedeutet gewöhnlich eine Säulenhalle (στόα)*). Der Satz ולא למסגד לה sagt aber, dass auch im מקדש die השתחויה zur Anbetung an den mit Bildern versehenen Steinen verboten war. Es scheint also, dass nach Targ. Jon. in unserem v. zwei Verbote enthalten sind. Ausserhalb des Tempels sollten Steine mit Bildern nicht einmal למכתן עלה (sich darüber zu bücken) gesetzt werden; im מקדש dagegen war dies zwar erlaubt, aber verboten למסגד לה (dabei anzubeten); es war also משום ידים ורגלים vor den Bildern verboten. Es ist wahrscheinlich, dass T. Jon. seine Erklärung einer Mechilta des R. Ismael entnommen hat, die uns nicht mehr zu Gebote steht. Wir haben in der Uebersetzung אבן משכית nach dieser Erkl. übersetzt, weil dies in Num. 33, 52 eine Stütze hat (ebenso erkl. Raschbam). Doch kann auch nach der Ansicht des Sifra und des Talmuds diese Uebersetzung richtig sein, indem die Thora deshalb אבן משכית sagt, weil gewöhnlich zur Bezeichnung der Anbetungsstätte Steine mit Bildern genommen wurden; dennoch aber ist die השתחויה auf anderen Steinen ebenfalls verboten. Nach T. Jon. scheint das Verbot von אבן מצייר einen Gebrauch des Götzendienstes verhindern zu wollen. Dies liegt auch in der Version des Targ. Jer.: אבן דמעו, Stein des Irrthums, d. h. wohl des

*) Indessen steht סמיו כביש im Targ. zu Ester 1, 6 für רצפת, Pflaster des Fussbodens; doch könnte da סמיו eine andere Bedeutung haben oder die LA. eine corrupte sein.

Götzendienstes*). Die Pesch. übers.: וכאמא דסגדתא לא תעבדון בארעכון ולא תסגדון להון. Sie sieht auch wie T. Jon. in unserem v. zwei Verbote, übersetzt aber אבן משכית wie Onkelos. Ausserdem scheinen T. Jon. und Pesch. לא תעשו לכם אלילים וסכל als die erste Vorschrift gefasst zu haben, so dass לא תקימו לכם sich nur auf מצבה bezieht. — כי אני ה׳ ist eine Begründung für alle drei Vorschriften. — 4. und 5. Vorschrift: את שבתותי und ומקדשי s. oben 19, 30. Sie sind hier wiederholt, um diese wichtigen Vorschriften der folgenden Bundeschliessung zu Grunde zu legen. שבתותי bezieht sich hier wohl auch auf שמטות und יובלות.

d) Segen und Fluch, c. 26, 3—46.

Die Segensverheissungen in c. 26 vv. 3—13 und Fluchandrohungen vv. 14—46 bekunden zwar einen engen Zusammenhang mit den Gesetzen über Sabbat- und Jobeljahr besonders dadurch, dass in 26, 34 und 43 gesagt wird, das Land werde während der Verbannung Israels die nicht innegehaltenen Sabbatjahre erstattet erhalten. Des fernern lässt sich aus der in der Unterschrift 26, 46 genannten Lokalität der Offenbarung (בהר סיני), die der in der Ueberschrift 25, 1 genannten gleich ist, der Zusammenhang des c. 26 mit c. 25 folgern. Nichtsdestoweniger dürfen die in c. 26 verkündeten Segnungen und Flüche nicht auf die in c. 25 enthaltenen Vorschriften allein bezogen werden. Schon die dabei zur Bezeichnung der Gottesgebote angewendeten allgemeinen Ausdrücke מצותי, חקתי, משפטי (vv. 3, 15, 43), die den in cc. 18ff. gebrauchten analog sind (vgl. 18, 4f.; 26; 19, 37; 20, 22; 22, 31), lassen erkennen, dass diese Verkündigungen einen grösseren Kreis von Geboten, zum mindesten das ganze Heiligkeitsgesetz des Buches Leviticus, im Auge haben. Nimmt man noch hinzu, dass in der Unterschrift v. 46 auch תורות genannt sind, so werden wir zu der Annahme bewogen, dass sich die Verheissungen und Drohungen auch auf die Priesterthorot unseres Buches erstrecken. Ja noch mehr, wenn in v. 15 als die letzte Consequenz der Missachtung der göttlichen Vorschriften die Auflösung des Bundes, den Gott mit Israel geschlossen, und in v. 45 das Gedenken des Sinaibundes aufgeführt und noch ausserdem in den vv. 9, 25 und 44 der „Bund" erwähnt ist, so wollen die Ver-

*) Ob vielleicht אבן המועים in M. Taanit 3, 8 ein Ueberrest eines alten heidnischen Kultus war?

kündigungen in unserem Cap. nicht nur auf die im B. Leviticus enthaltenen Gesetze, sondern auch auf die in Exod. 20—23 befindlichen sinaitischen Bundesgesetze (Exod. 24, 7) Bezug nehmen. — Die Segnungen und Flüche bilden zusammen eine Dekade von Verkündigungen, und zwar besteht diese aus einer Pentas von Segensverheissungen und einer Pentas von Fluch-Androhungen, wie weiter näher ausgeführt werden soll. Dies entspricht aber auch den zehn Bundesworten (Exod. 34, 28).

Auch die Gesetzessammlung Exod. 20—23 schliesst mit einer Mahnrede (23, 20—33), ebenso wie die deuteronomische Thora mit einer Verkündigung von Segen und Fluch (Deut. c. 28) abschliesst. Derartige Mahnreden und Verkündigungen waren also wesentliche Bestandtheile des Bundesvertrags, der sich der Gesetzgebung anschloss. Die Segnungen und Flüche in Deut. 28 haben daher die Unterschrift: אלה דברי הברית (28, 69), und die Flüche werden אלות הברית genannt (29, 20). Dies geht auch unzweideutig aus Jeremia 11, 2f.; 6; 8 hervor. Wenn in letzterem Verse der Prophet sagt: ואביא עליהם את כל דברי הברית, so sind damit deutlich die Flüche als „Bundesworte" des Deuteronomiums bezeichnet. Mit Recht haben daher die jüdischen Erklärer (Raschi, Raschbam u. A.) in den Worten מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב (Deut. 28, 69) einen Hinweis auf die am Sinai-Horeb verkündeten Fluch-Androhungen und Segens-Verheissungen von Lev. 26 gefunden. (Vgl. noch weiter zu v. 46, wo ebenfalls auf den Bund hingewiesen ist.) Es ist demnach dort ausdrücklich angegeben, dass unsere Warnrede (תוכחה) v o r der im Deuteronomium promulgirt worden ist. Dafür sprechen aber auch noch vielerlei Umstände.

1) In der Mahnrede des Deut. sind viele Ausdrücke und Redewendungen der תוכחה des Lev. entlehnt. Man vergleiche

Deut. 28	mit Lev. 26
בשחפת ובקדחת v. 22	את השחפת ואת הקדחת v. 16
שמיך — נחשת והארץ — ברזל v. 23	שמיכם כברזל, וארצכם כנחשה v. 19 *)
נגף לפני איביך v. 25	ונגפתם לפני איביכם v. 17
ואין מחריד v. 26	ואין מחריד v. 6 **)
ועיניך — וכלות v. 32	מכלות עינים ומריבות נפש v. 16 (vgl.
וכליון עינים ודאבון נפש v. 65	1. Sam. 2, 23)
ואכלת — בשר בניך ובנתיך v. 53	ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם v. 29

*) Das poëtische נחשה des Lev. ist in Deut. in נחשת verwandelt.

**) Dass die Stelle in Lev. ursprünglich ist, leuchtet sofort ein. In Lev.

2) Die kurzen Sätze in Lev. erscheinen im Deut. zuweilen in weiteren Ausführungen, z. B. die Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes Lev. 26, 19—20; im Deut. 28, 23—24; 38—40; 42; die Unterjochung durch äussere Feinde Lev. 26, 17; 25; im Deut. 28, 25 f.; 30—33; 48—52; die Hungersnoth, wobei die Eltern das Fleisch ihrer Kinder verzehren Lev. 26, 29; im Deut. 28, 53—57; die Krankheiten Lev. 26, 16; im Deut. 28, 22; 27 f.; 35; 59—61 u. a. m. 3) Die Flüche in Lev. 26 schliessen mit der Wiederbekehrung des Volkes und der Wiedererneuerung des Bundes mit demselben. Im Deuteron. werden diese Trostverheissungen, weil ausführlicher, in einem besonderen Abschnitt (30, 1—10) vorgetragen. 4) Die Strafen in Lev. werden in fünf von einander scharf abgegrenzten Absätzen angedroht (vv. 16—17; 18—20; 21—22; 23—26; 27—39). Wenn nun im Deut., obwohl auch dort die Drohungen sich stetig steigern und in der Ankündigung des Exils gipfeln, dennoch nicht gesagt wird, dass die Strafen immer bei fortgesetztem Ungehorsam nacheinander eintreffen werden, so kann der Grund nur darin liegen, dass dort die Mahnrede von Lev. 26, wo dies deutlich angegeben ist, vorausgesetzt wird, wie ja auch dort im Schlusssatze auf den am Horeb geschlossenen Bund hingewiesen wird. — Es mag noch bemerkt werden, dass der Prophet Amos ebenfalls in c. 4 vv. 6—11 ein fünftheiliges von Gott über Israel verhängtes Strafgericht vorführt, wobei jeder Theil mit dem Refrain ולא שבתם עדי נאם ה׳ schliesst (vv. 6, 8, 9, 10, 11). Die Fünftheilung scheint unserer תוכחה nachgeahmt zu sein.

Besonders beachtenswerth ist der Umstand, dass es leicht zu erweisen ist, dass unsere Warnrede dem Propheten Ezechiel vorgelegen hat und von ihm sehr oft wörtlich citirt wird. Vergleichen wir zuerst die Zukunftsverheissungen in Ezech. 34, 24 ff. mit den Segnungen in Lev. 26, 4 ff.

Ezechiel 34	mit Lev. 26
וכרתי להם ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ v. 25	ונתתי שלום בארץ — והשבתי חיה רעה מן הארץ v. 6; vgl. auch Hosea 2, 20; Num. 25, 12
וישבו במדבר לבטח v. 25 והיו על אדמתם לבטח v. 27 וישבו לבטח ואין מחריד v. 28	וישבתם לבטח בארצכם v. 5 ושכבתם ואין מחריד v. 6
והורדתי הגשם בעתו v. 26	ונתתי גשמיכם בעתם v. 4

ist ואין מחריד ein nothwendiger Beisatz zu ושכבתם, während es in Deut. ganz entbehrlich ist.

Ezechiel 34	mit Lev. 26
ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה v. 27	v. 4 ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו
v. 27 בשברי את מטות עלם	v. 13 ואשבור מטת עלכם
v. 27 והצלתים מיד העובדים בהם	v. 13 מהיות להם עבדים
v. 24 ואני ה׳ אהיה להם לאלהים v. 30 אני ה׳ אלהיהם	v. 12 והייתי לכם לאלהים v. 13 אני ה׳ אלהיכם
v. 30 והמה עמי	v. 12 ואתם תהיו לי לעם

Man sieht deutlich, wie Ez. die Verheissungen von Lev. auf die Schafheerde anwendet, mit der er Israel vergleicht. Daher beginnt er mit והשבתי חיה רעה מן הארץ, was für die Heerde das Wichtigste ist*), während in Lev. andere Verheissungen an die Spitze gestellt werden. Anstatt וישבתם לבטח בארצכם setzt Ez. der Heerde entsprechend: וישבו במדבר לבטח, wiederholt aber dennoch später וחו וישבו לבטח und על אדמתם. Das Bild von der Heerde verlässt der Prophet später unwillkürlich (v. 27) bei den Worten בשברי את מטות עלם u. s. w. — Die Segensverheissungen des Lev. schweben unserem Propheten auch an anderen Stellen vor seinem Geiste und er führt Ausdrücke derselben in seinem Munde. Man vgl. z. B.

Ezechiel	mit Lev. 26
בחקתי לכן ואת משפטי שמרו ועשו אתם 20, 19 u. s.	אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם v. 3
20, 9 f. ופניתי אליכם והרביתי	v. 9 ופניתי אליכם — והרביתי אתכם
14, 17 חרב תעבר בארץ	v. 6 וחרב לא תעבר בארצכם
37, 26 f. ונתתי את מקדשי בתוכם — משכני	v. 11 ונתתי משכני בתוככם

Mehr noch als die Segensverheissungen werden die Strafandrohungen des Lev. 26 von Ez. benutzt und wörtlich citirt. Man vgl.

Ezechiel	mit Lev. 26
הגני שובר מטה לחם — ואכלו לחם במשקל 4, 16; (5, 16; 14, 13)	בשברי לכם מטה לחם — והשיבו לחמכם במשקל v. 26
4, 17 u. noch oft ונמקו בעונם	v. 39 ימקו בעונם
5, 17; 14, 15 ושלחתי — חיה רעה ושכלך	v. 22 והשלחתי — חית השדה ושכלה אתכם
(** 15, 13 והכרתי — ובהמה	v. 22 והכריתה — בהמתכם

*) Die Entlehnung auf Seiten Ez.'s zeigt sich auch darin, dass bei ihm die „Thiere" zweimal, zuerst sinnbildlich, als die Bedrücker der Schwachen (welche als die Schafheerde dargestellt sind), dann aber als eine Landplage von wirklichen Thieren (v. 28) erscheinen.

**) Baudissin (Einl. in A. T. S. 192) bemerkt: Ez. ist hier der abhängige

Ezechiel 34	mit Lev. 26
אני מביא עליכם חרב 6, 3 (5, 17; 24, 17; 33, 2)	והבאתי עליכם חרב v. 25
ואברתי במותיכם ונשמו מזבחותיכם ונשברו חמניכם ונתתי את פגרי—לפני גלוליהם 6, 3—5	והשמדתי את במותיכם והברתי את חמניכם ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם *) v. 30
הערים תחרבנה והבמות תישמנה 6, 6	ונתתי את עריכם חרבה והשימותי את מקדשיכם **) v. 31
מעלו אשר מעל בי 17, 20	במעלם אשר מעלו בי v. 40
יען וביען 13, 10	יען וביען 26, 43
חקותי מאסו 20, 24	ואם בחקתי תמאסו v. 15
ונתתי את הארץ שממה 33, 28 (35, 4)	והיתה ארצכם שממה v. 33
ונשבת נאון עזה 33, 28 (7, 25; 24, 21)	ושברתי את נאון עזכם v. 19
מארצות אויביהם 39, 27	בארצות אויביכם v. 36; 39
הפר את בריתי 17, 16; 18 f.	להפרכם את בריתי v. 15

Klostermann (Pent. S. 380) macht besonders auf folgendes Moment aufmerksam. Die zweite Rede Ez.'s c. 6, 2 ff. hat die Form einer Unheilsweissagung an die Berge und Thäler Israels, als die Schauplätze der Abgötterei, während Lev. 26 eine Anrede an die Israeliten ist. Wenn wir nun bei Ez. dieselben Ausdrücke gebraucht finden, wie in Lev. 26, Ausdrücke, welche ursprünglich geschöpft sind für eine Rede an Personen und erst der Uebertragung bedürfen, um auf Localitäten anwendbar zu werden; so ist dies ein Beweis, dass Ez. der Nachahmer ist und die Autorität von Lev. 26 seine Ausdruckswahl auch gegen die einen neuen Ausdruck mit sich bringende Natur seines eigenen Gedankens bestimmt hat. — Es wird übrigens weiter unten nach Schluss des c. 26 bis zur Evidenz erwiesen werden, dass Ez. nicht blos H, sondern auch die andern Theile des PC gekannt und benutzt hat.

Theil; die in H verbundenen und offenbar dem Gedanken nach zusammenhängenden Drohungen von der Sendung der Thiere des Gefildes (bei Ez. erklärend „böse" Thiere) und der Ausrottung des Viehes hat Ez. in zwei getrennte Drohungen zerlegt (5, 17; 14, 18; 15).

*) Klostermann (Pent. S. 381) will auch im Pent. על פגרי anst. על פגרי lesen. Allein da פגר im Aram. die Bedeutung „zerstören" hat, so ist פגריכם על פגרי גלוליכם (eure Leichname auf die Trümmer eurer Götzen) ein solch passendes Wortspiel, dass man die LA. in der Thora für die einzig richtige halten muss. Zur Zeit Ez.'s mag פגר in der Bedeutung „Trümmer" nicht mehr gebräuchlich gewesen sein; deshalb hat er den Ausdruck der Thora geändert.

**) Die Thora gebraucht nicht במות für Gottes-Heiligthümer (sondern nur für heidnische), daher מקדשיכם.

Die meisten neuern Kritiker (Wellh. Prolegomena[illegible] Smend Ez. S. XXVII u. A.) setzen den Verf. von Lev. 26 in das babylonische Exil oder nach demselben. Ihr Hauptbeweis aber, der aus der Verkündigung des Exils und der Darstellung der traurigen Folgen desselben entnommen ist, hat nur für diejenigen Gewicht, welche es für unmöglich halten, dass schon zur Zeit Mose's oder überhaupt in alter Zeit, als noch das Reich in voller Blüthe dastand, das Exil mit seinen Schrecknissen geweissagt werden konnte. Nun mag diesen Skeptikern gegenüber auf Folgendes aufmerksam gemacht werden. Den Gesetzen des Hammurabi folgt, ebenso wie den Thoragesetzen, eine warnende Schlussrede, welche dem Beobachter der Gesetze Glück und Segen wünscht, gegen den Zerstörer derselben aber heftige Flüche ausspricht. Wir wollen hier einige Sätze aus jener Warnungsrede (nach der Uebersetzung Winklers) anführen: „Wenn jener Fürst auf meine Worte, die ich in meine Inschrift geschrieben, achtet, ... so möge jenem Fürsten, wie mir, Schamasch seine Regierung lang machen, seine Unterthanen soll er in Gerechtigkeit regieren . . . Wenn aber jener Fürst meine Worte . . . nicht beachtet, meine Flüche verachtet, den Fluch Gottes nicht fürchtet, das Gesetz, das ich gegeben, austilgt . . . . . jener Mensch: ob König oder Herr, Patesi oder Bürger, wie immer er heisst, der grosse Gott . . . . möge ihm den Glanz des Königthums entziehen, sein Scepter zerbrechen, sein Geschick verfluchen. Bel der Herr, der das Geschick bestimmt . . . . soll ihm Regierungsjahre des Seufzens, geringe Lebensdauer, Jahre der Hungersnoth, eine Finsternis ohne Licht, einen Tod mit sehenden Augen als Schicksal bestimmen; den Untergang seiner Stadt, die Verstreuung seiner Unterthanen . . . . möge er . . . befehlen. Beltis, die grosse Mutter . . . . . soll vor Bel seine Sache schlecht machen, Verheerung seines Landes, Vernichtung seiner Unterthanen, Ausgiessung seines Lebens wie Wasser in den Mund Bels des Königs legen. Ea, der grosse Fürst, ... soll . . . seine Flüsse in der Quelle sperren, in seinem Lande das Getreide nicht wachsen lassen . . . . . Adad, der Herr der Fruchtbarkeit, ... soll den Regen am Himmel, die Wasserfluth in den Quellen ihm vorenthalten, sein Land in Hungersnoth und Mangel vernichten . . . . . Istar, die Herrin von Schlacht und Kampf . . . soll . . . . seine Krieger niederschlagen . . . . . ihn selbst in die Hand seiner Feinde geben, gefangen ihn in das Land seiner Feinde bringen

. . . Nin-karak . . . soll ihm schwere Krankheit, böses Fieber, schlimme Wunden, die nicht geheilt werden . . . . . über seine Glieder kommen lassen, bis sie sein Leben vernichten . . . . Die grossen Götter von Himmel und Erde sollen . . . . sein Land, seine Krieger, seine Unterthanen und seine Truppen mit Fluch und Unheil belegen, Bel soll mit gewaltigem Fluche aus seinem Munde, der nicht geändert wird, ihn verfluchen, sofort ihn treffen." — So schrieb Hammurabi Jahrhunderte vor Moses. Man vergleiche hiermit die Warnrede und die Flüche in Lev. 26 und Deut. 28 und frage sich selbst, ob ein stichhaltiger Grund dagegen spricht, dass Mose diese Abschnitte niedergeschrieben hat, ausser dem einzigen, für die Leugner der Prophetie allerdings gewichtigen, dass die Flüche Mose's an dem israelitischen Volke in Wirklichkeit sich erfüllt haben.

V. 3. Wenn ihr in meinen Satzungen wandeln und meine Gebote beobachten und sie thun werdet.

Der Bedingungssatz, der Gehorsam und Ausübung der Gottesgebote fordert, theilt die Vorschriften der Thora in חקות und מצות. Weiter bei den Strafen vv. 14—15 werden noch ausserdem משפטים genannt. An anderen Stellen kommen noch andere Namen, wie עדות und תורות, vor. Es muss daher hier מצות als Bezeichnung sämtlicher Gebote gefasst werden. Wenn nun dennoch הליכה בחקות noch besonders genannt wird, so erklärt dies Sifra als היות עמלים בתורה: Wenn ihr die Thora als den Boden betrachten werdet, auf dem ihr euch stets zu bewegen habet und daher euch Mühe gebet, diesen Boden, dieses euer Lebenselement genau zu erforschen und zu ergründen. ואת מצותי וגו spricht dann von der mit der grösstmöglichsten Sorgfalt (שמירה) vollzogenen praktischen Ausführung der Gebote. Die Folge wird sein:

Erster Segen: Fruchtbarkeit des Landes.

V. 4. So werde ich euch Regengüsse zu ihrer Zeit geben, dass die Erde ihren Ertrag gebe und der Baum des Feldes seine Frucht bringe. V. 5. Und es reicht bei euch das Dreschen an die Weinlese, und die Weinlese wird an die Aussaat reichen, und ihr werdet euer Brot in Fülle essen und in Sicherheit in eurem Lande wohnen.

גשמים, die verschiedenen Regengüsse, wie יורה und מלקוש (Deut. 11, 14). Der reichliche und rechtzeitige Regen ist nicht nur eine Vorbedingung zur Fruchtbarkeit des Landes, sondern auch, wie Ramban bemerkt, von grosser wichtiger Bedeutung für die Reinheit der Luft und der Wasserquellen und dadurch für die Gesundheit der Bewohner. — והשיג וגו׳. Das Dreschen wird bis zur Weinlese und die Weinlese bis zur Winteraussaat dauern. — לחמכם לשובע; wie unsere Weisen erklären, ist dies ein neuer Segen, dass die Speise im Innern gesegnet werden wird, so dass sie das Gedeihen der Menschen fördert, vgl. Exod. 23, 25. — וישבתם לבטח, ihr werdet nicht wegen Mangels auszuwandern brauchen, wie oben 25, 18.

Zweiter Segen: Friede im Innern.

V. 6. Und ich werde Frieden im Lande geben, dass ihr schlafet, ohne dass Einer euch aufschreckt, und ich werde das wilde Gethier aus dem Lande wegschaffen, und ein Schwert soll nicht durch euer Land ziehen.

שלום בארץ, das ist der innere Friede, herbeigeführt durch den allgemeinen Wohlstand.— ושכבתם, ihr könnt ruhig schlafen; kein Verbrecher wird eure Nachtruhe stören. — חיה רעה. Auch das wilde Gethier wird den Frieden nicht stören (vgl. Job 5, 23), da es nicht schaden, die Wildheit aus dem Lande schwinden wird (Ez. 34, 25). Luzzatto: In Folge des Friedens bleibt die Bevölkerung im Lande, und es dringt das wilde Gethier nicht ein (vgl. Ramban).— וחרב לא תעבר; es wird kein Kriegsheer durchziehen, vgl. 2. Kön. 23, 29.

Dritter Segen: Sieg über die äussern Feinde.

V. 7. Und ihr werdet eure Feinde verfolgen, und sie werden vor euch dem Schwerte verfallen. V. 8. Und es verfolgen fünf von euch hundert, und hundert von euch werden zehntausend verfolgen, und eure Feinde werden vor euch dem Schwerte verfallen.

ורדפתם. Sollte ein äusserer Feind es wagen, euch anzugreifen, so werdet ihr einen leichten Sieg über denselben erringen. — ונפלו לחרב; sie verfallen dem Schwerte (Exod. 21, 18). — חמשה מאה וגו׳. Das Verhältnis stimmt zwar nicht; allein je mehr eure Anzahl ist, desto grösser darf auch das Verhältnis der Uebermacht der Feinde sein. — ונפלו אויביכם; die Wiederholung sagt, dass selbst bei

solcher Uebermacht eure Feinde vor euch fallen werden, und ihr werdet nicht blos sie in die Flucht schlagen.

Vierter Segen: Besondere Fürsorge Gottes, Volksvermehrung und dabei wunderbarer Wohlstand.

V. 9. Und ich werde mich euch zuwenden, euch fruchtbar machen und euch vermehren und meinen Bund mit euch aufrecht halten. V. 10. Und ihr werdet altes Ueberjähriges essen und das Alte vor dem Neuen wegräumen.

ופניתי אליכם drückt die besondere Fürsorge Gottes (השגחה פרטית) aus, infolge deren Israel nicht den gewöhnlichen Naturgesetzen unterworfen, sondern in übernatürlicher Weise von Gott gesegnet sein wird. — והפרתי והרבתי; ersteres drückt die Fruchtbarkeit, den reichen Kindersegen aus; letzteres sagt, dass die Sterblichkeit gering sein wird, so dass das Volk immer an Zahl zunehmen wird (vgl. aber auch Wessely). — והקמתי וגו; ich werde alle meine Bundesverheissungen erfüllen, so dass trotz der zahlreichen Bevölkerung der Wohlstand des Einzelnen nicht leiden wird. — ואכלתם ישן (vgl. oben 25, 22), dies wird durch eine besondere übernatürliche Ertragsfähigkeit des Bodens herbeigeführt. (Der v. gehört also nicht, wie Baentsch meint, nach v. 5; denn dort ist von natürlicher Fruchtbarkeit die Rede). ישן ist Vorjähriges, נושן Vorvorjähriges (B. batra 98a, vgl. auch 91b). Die Verheissung involvirt auch die Haltbarkeit und gute Qualität der Frucht.

Fünfter Segen: Die Schechina wird ruhen in Israel.

V. 11. Und ich werde meine Wohnung in eure Mitte setzen, und meine Seele wird euch nicht verabscheuen. V. 12. Und ich wandle in eurer Mitte, und ich bin euch ein Gott, und ihr seid mein Volk.

Die oberste Verheissung ist die, dass Gottes Gegenwart in der Mitte Israels weilen wird (vgl. die oben I S. 90 angeführten Worte des Kusari). — ונתתי משכני, das ist das sichtbare Walten der göttlichen Vorsehung, welche die Geschicke Israels leitet. — ולא תגעל נפשי. Ramban findet diese Verheissung auffällig, da ja selbst nach dem vollkommenen Ungehorsam weiter (v. 44) ולא געלתים verheissen wird. Indessen macht schon Wessely mit Recht darauf aufmerksam, dass v. 44 scheinbar ja auch mit v. 30 im Widerspruch steht,

(ונעלה נפשי). Es muss daher angenommen werden, dass es verschiedene Grade der Verwerfung gibt. Wenn der Heilige Israels in unserer Mitte weilt, dann werden auch strengere Anforderungen an uns gestellt, und der geringste Verstoss könnte bewirken, dass sich seine שכינה von uns entfernt (vgl. Jos. 24, 19). Es wird daher nach dem Ausspruch unserer Weisen, wonach jedem, der rein bleiben will, Gottes Beistand zu Theil wird (הבא לסייע לו), die Versicherung gegeben, dass uns Gott vor solcher Schuld bewahren werde, welche die Entfernung der שכינה bewirken könnte, sobald wir den festen Vorsatz gefasst haben, in seinen Wegen zu wandeln. — והתהלכתי וגו. Während הלך das Gehen nach einem bestimmten Ziele ausdrückt, bedeutet התהלך das Hin- und Herwandeln, wobei man bald hier, bald dort etwas länger verweilt, um diesen oder jenen Gegenstand zu beobachten. Bildlich von Gott gesprochen wird uns hier verheissen, dass jeder Einzelne unter uns, unser gewöhnliches Thun und Treiben Gott wohlgefällig sein wird, dass er gleichsam hin- und herwandelnd in unserer Mitte, bald hier bald dort sich gegenwärtig zeigen wird. — והייתי לכם לא', ich werde mich stets wunderthätig an euch erweisen. ואתם וגו', ihr werdet als Gottesvolk vor allen Völkern ausgezeichnet sein.

V. 13. Ich bin der Ewige euer Gott, der ich euch aus dem Lande Aegypten herausgeführt habe, dass ihr ihnen nicht mehr Knechte seiet, und ich zerbrach die Stäbe eures Joches und liess euch aufrecht einhergehen.

Der Schlusssatz verkündet, dass derselbe Gott obige Verheissungen gibt, der sich bereits Israel als Wunderthäter erwiesen hat, dessen Verheissungen daher vollen Glauben verdienen. — ואשבור. Nicht blos abgeworfen habe ich von euch das Joch Aegyptens (vgl. Gen. 27, 40), sondern gänzlich zerbrochen, so dass es nimmermehr euch aufgelegt werden konnte. מוטות sind die Stäbe, welche, durch den Jochbalken gesteckt, den Hals des Thieres rechts und links umgeben und durch einen Strick zusammengehalten werden; im Sifra werden diese סמלונים genannt (s. Aruch s. v.). מוטות עלכם schliesst hier auch das Joch mit ein: „das Joch samt den Stäben", vgl. Sifra שובר את העול ומקציץ הסמלונים „er zerbricht das Joch und zerhaut die Stäbe." קוממיות, hap. leg., adverb. (von קום aufstehen) emporgerichtet, aufrecht, wie freie Männer.

V. 14. Wenn ihr aber auf mich nicht hört und alle diese Gebote nicht thuet. V. 15. Und wenn ihr meine Satzungen verwerfet und wenn eure Seele meine Rechte verabscheut, so dass ihr nicht thuet alle meine Gebote, so dass ihr den Bund mit mir brechet.

Nach Sifra sind hier sieben Stufen des Abfalls von Gott und seinem Gesetze verzeichnet, bei denen man von der einen zur anderen hinabsinkt. Erste Stufe: ihr hört nicht auf mich, d. h. ihr lernt nicht die Gottesgebote. Da aber die Gottesgebote nur durch die Erklärung der Weisen, durch die Tradition, für die Praxis verständlich sind, so ist die erste Stufe des Abfalls אם לא תשמעו למדרש חכמים, dass man die Erläuterungen der Weisen nicht hören will, dass man glaubt, die Thora liege ja geschrieben für uns da, man brauche sich nicht mit der mündlichen Lehre abzumühen, es genüge, einfach das Schriftwort zu lesen. Zweite Stufe: ולא תעשו וגו׳. Wer nicht lernt, der hört auch bald auf, die Gebote praktisch zu befolgen. Dritte Stufe: ואם — תמאסו; man begnügt sich nicht, die Gebote zu vernachlässigen, sondern findet sie auch verwerfenswerth, und מואס באחרים, man sieht auch auf Andere mit Verachtung, die noch das Gottesgesetz im Leben bethätigen. Vierte Stufe: משפטי תגעל נפשכם, man verabscheut die משפטים, das sind die דינים, die Normen, nach denen aus der Schrift die Lehren für die praktische Ausübung der Gebote entnommen werden. Vgl. mein „Zur Einl. in die hal. Midr.“ S. 4 Anm. 4. Der Abscheu vor dieser Lehrweise zeigt sich in dem Hasse gegen die Träger dieser Lehre, שונא את החכמים, man hasst die Traditionslehrer. Fünfte Stufe: לבלתי עשות; man bestrebt sich, die Bethätigung der Gebote überhaupt zu hindern (בלת eig. Vernichtung, לבלתי עשות, das Thun zu vernichten). Sechste Stufe: את כל מצותי; das לבלתי ist auch auf מצותי zu beziehen. Man will die Gebote nicht als מצותי, als Gottesgebote gelten lassen; כופר במצות שנאמרו בסיני, man leugnet, dass die Gebote von Gott auf dem Sinai offenbart worden sind. Siebente Stufe: להפרכם את בריתי; man sagt sich gänzlich von Gott los, כופר בעיקר, man leugnet die Existenz Gottes, damit ist der Bund Gottes mit den Menschen gänzlich für aufgelöst erklärt. (הפרכם, Hifil von פרד, für הַפְרֵכֶם). Diese Erklärung des Sifra wird durch die Erfahrung, wie der Abfall von Gott sich vollzieht, vollkommen bestätigt.

V. 16. So werde auch ich euch dies thun: ich werde über euch Schreckliches verhängen, die Schwindsucht und das Fieber,

welche die Augen vernichten und die Seele verschmachten machen, und ihr werdet euren Samen vergeblich säen, denn eure Feinde werden ihn verzehren. V. 17. Und ich werde mein Antlitz wider euch richten, und ihr werdet vor euren Feinden geschlagen werden, und eure Hasser werden über euch herrschen, und ihr werdet fliehen, auch wenn niemand euch verfolgt.

Ibn-Esra bemerkt: Die Verstandlosen meinen, dass die Flüche mehr sind als die Segnungen; doch ist dies nicht wahr. Vielmehr sind die Segnungen im Allgemeinen verheissen worden, während die Flüche, um die Hörer abzuschrecken, speciell vorgetragen werden. Ausserdem haben die Segnungen auch darin ein Uebergewicht über die Flüche, dass jene bei Erfüllung der Gebote auf einmal eintreffen, während die Flüche zuerst in geringem Grade verhängt werden, um das Volk zur Besserung zu bringen, und nur bei fortgesetztem Ungehorsam sich nach und nach bis zum höchsten Grade steigern. — Mit Recht weist Wessely auf Ez. 14, 21 hin, wo die Strafgerichte, die Gott über Israel verhängt hat, in vier Klassen getheilt werden: 1. חרב; 2. רעב; 3. חיה רעה; 4. דבר. Das Schwert der Feinde ist, wie weiter v. 25 ausgeführt wird, die Strafe für die Brechung des Bundes. Vermöge dieses Bundes ist Israel auserlesen aus allen Völkern, Gottes Eigenthum, dem keine feindliche Macht ungestraft nahen darf. Bricht Israel diesen Bund, so verfällt es dem Schwerte der Feinde. Die Hungersnoth ist die Strafe für die Entweihung des heiligen Landes, das Israel gegeben wurde, damit es darauf ein heiliges Leben führe. Wird diese Bedingung nicht erfüllt, so versagt der Boden seine Frucht. Wildes Gethier gewinnt die Herrschaft über den Menschen, sobald dieser seine Menschenbestimmung und Menschenwürde vergisst, die allein ihm die Herrschaft über die Thierwelt verschafft. Endlich trifft die Strafe der Pest das Land, dessen Bewohner dem göttlichen Willen zuwider handeln und, wie der erste Mensch, wegen ihres Ungehorsams gegen Gott dem Tode verfallen sind. Diese vier Strafgerichte werden auch hier abwechselnd vorgeführt, wie sie nach und nach in immer gesteigertem Masse eintreffen werden. זאת, dies, d. h. es wird euch nach euren Thaten die Strafe treffen (מדה כנגד מדה M. Sota I, 7 ff.). Zuerst trifft das Volk בהלה, Schrecken (Ez. 26, 21: בלהות), das sind Krankheiten als drohende Vorboten des Todes (דבר) wegen Ungehorsams gegen Gott. — שחפת (Deut. 28, 22) die Schwindsucht (wie das ar. سحاف). — זאת הקדחת, das Fieber (Deut. das.)

— מכלות-נפש, derselbe Ausdruck in Deut. 28, 65 u. 1. Sam. 2, 33. Sie bezeichnen die Aussichts- und Hoffnungslosigkeit, die tückische Krankheit zu beseitigen. Die zweite Drohung stellt Hungersnoth in Folge von feindlichen Einfällen in Aussicht, vgl. Richter 6, 3 f. — לריק, für Eitles, umsonst. — ונתתי פני, wie oben 17, 10; 20, 3; 6. — ונגפתם ונו׳. Die Niederlage ist grösser, als wenn Gott blos nicht in eurer Mitte ist (Num. 14, 42).— ונסתם ונו׳, die Muthlosigkeit wird auch weiter v. 36 f. in dieser Weise geschildert, anders in Deut. 28, 25.

V. 18. Und wenn ihr bei alledem mir nicht gehorcht, so werde ich fortfahren euch zu züchtigen, siebenmal wegen eurer Sünden. V. 19. Und ich zerbreche eure stolze Macht, und ich mache euren Himmel wie Eisen und euren Boden wie Erz. V. 20. Und vergeblich schwindet eure Kraft dahin, denn euer Land wird nicht seinen Ertrag geben, und der Baum des Landes wird nicht seine Früchte tragen.

Die zweite Drohung: Hungersnoth. עד אלה (eig. bis zu diesen). Es ist hier עד ועד בכלל: „bis diese genannten Strafen eingetreten sind"; also „trotz aller dieser Strafen". V. 23 u. 27 steht dafür באלה und בזאת (bei diesem).— ליסרה, inf. piël mit der Endung ה (Ew. 238 d, Ges. 52 p). — שבע nehmen Einige buchstäblich, indem sie genau sieben Strafen bei jeder Strafen-Gruppe finden zu können glauben, ebenso wie wir oben nach Sifra in vv. 14—15 sieben Stufen des Abfalls von Gott gesehen haben; vgl. Raschi und Bertheau, sieben Gruppen 241. Doch ist es einfacher, mit den meisten Commentatoren שבע als unbestimmt „vielfach" zu fassen, wie Jes. 4, 1 Ps. 79, 12 u. oft. — גאון עזכם, auf die Fruchtbarkeit des Landes beruht die Stärke des Volkes, Ez, 33, 28. Man ist stolz darauf, wie man beim Gegentheil beschämt ist, Jer. 14, 3 f. Ez. 24, 21 ist das מקדש als גאון עזכם bez. — השמים נברזל; das Umgekehrte in Deut. 28, 23, vgl. Sifra und Raschi. — נחשה in dichterischer Rede für נחשת. — עין הארץ wechselt mit עין השדה, wie חית הארץ und חית השדה. Sam. corr. nach seiner Adäquations-Methode auch hier עין השדה, wie v. 4.

V. 21. Und wenn ihr mir zuwider wandelt und mir nicht gehorchen wollt, so lege ich euch weitere Plage auf, siebenmal nach euren Sünden. V. 22. Und ich will gegen euch das Gethier des Feldes loslassen, dass es euch kinderlos mache und euer Vieh vertilge und euch vermindere, so dass eure Wege verödet werden.

Die dritte Drohung: Wildes Gethier. קרי (von קרה, begegnen) das Entgegentreten. הלך קרי עם ס׳, jemand zuwider handeln. Gegensatz הלך אחרי ס׳, jemand folgen. Der Ausdruck kommt nur hier in diesem cap. vor. Nach Sifra bedeutet קרי soviel wie ארע, Zufälligkeit: ihr werdet meine Strafgerichte als etwas Zufälliges, nicht von mir Gesandtes betrachten; אף אני אעשה אתכם ארעי בעולם fügt Sifra hinzu, „auch ich werde euch (eure Existenz) zufällig machen in der Welt," ihr werdet keinen festen Bestand haben. Auch Targ. Jon. übers. ארע. Dagegen übers. Onk. בקשיו, mit Härte, Hartnäckigkeit. Er scheint es von קרר, kalt, starr, fest sein, abzuleiten. — והשלחתי. Das Hif. wird vom Loslassen der Thiere gebraucht, Exod. 8, 17. — חית השדה; dieses dringt gewöhnlich nur in verödete Länder ein, Exod. 23, 29; hier aber wird es als göttliches Strafgericht in die bevölkerten Gegenden gesendet. — ושכלה, es wird die Kinder tödten. והמעיטה, es wird auch die Grossen tödten. — ונשמו, man wird wegen der wilden Thiere sich fürchten, die freien Wege zu betreten. Raschi findet auch in diesem Verse sieben Plagen enthalten.

V. 23. Und wenn ihr euch dadurch nicht von mir zurechtweisen lasset und mir zuwider wandelt, V. 24. So werde auch ich euch zuwider handeln; auch ich werde euch schlagen, siebenmal wegen eurer Sünden. V. 25. Und ich bringe über euch das Schwert, das Rache wegen des gebrochenen Bundes nimmt, und ziehet ihr euch in eure Städte zurück, so sende ich Pest unter euch, und ihr werdet in die Hand des Feindes gegeben. V. 26. Indem ich euch den Stab des Brotes zerbreche, werden zehn Weiber in einem Ofen euer Brot backen und euer Brot nach dem Gewichte zurückbringen, und ihr werdet essen ohne satt zu werden.

Vierte Drohung: Das Schwert der Feinde, dem man sich, bedrängt durch Pest und Hungersnoth, ergeben muss. לא תוסרו, eig. ihr werdet nicht gezüchtigt, לי, mir, von mir, wie Gen. 14, 19. Exod. 12, 16, d. h. ihr nehmet die Zucht nicht an. — נקמת נקם בריה. Der Ausdruck ist wohl dem gewöhnlichen Gebrauch entlehnt, wonach man gegen Bundesbrüchige besonders strenge Strafen verhängte, wie die Geschichte von Nebukhadnezar und Zidkija zeigt, (2. Kön. 25, 6f.) vgl. hierüber Ez. 17, 11ff. Wenn im Sifra die Strafe, die Zidkija traf, נקם שאינו בבריה genannt wird, so will dies sagen, dass diese Strafe nicht mit den Gesetzen der Thora über-

einstimmt, s. Raschi zu Ez. 23, 24, (vgl. auch קרבן אורן und Malbim, die im Sifra corrigiren wollen). — ברית ist hier der am Sinai geschlossene Bund. — אל עריכם, vor dem Feinde flüchten sie in die festen Städte (Jer. 4, 5). — דבר, diese nöthigt sie, die Todten hinauszutragen, wo sie in die Hand des Feindes fallen (Sifra). — מטה לחם, das sind sämtliche Nahrungsmittel, die das Herz stützen, Gen. 18, 5; Richter 19, 5; Ps. 104, 15 (vgl. auch Jes. 3, 1). — בתנור אחד, aus Mangel an Holz (Sifra).— במשקל, das Brot wird in Brocken zerfallen, weil das Getreide verfault und das Brot schlecht gebacken ist, und man wird es nach Gewicht an die einzelnen Frauen zurückgeben müssen (Sifra מת ניסולת, vgl. B. batra 93b מת נסולין). — ולא תשבעו, Gegens. von לשובע — ואכלתם in v. 5, s. Raschi. Nach Ez. 4, 16f, der offenbar mit Rücksicht auf diese Stelle weissagte, wäre במשקל so zu verstehen, dass das Brot so knapp sein wird, dass es genau abgewogen werden müsste. So erklären auch Raschbam, Ibn-Esra u. A. Allein das והשיבו—במשקל spricht für die Erklärung des Sifra, denn der Zusatz des Raschbam: כי במשקל הביאהו לתנור ובמשקל השיבוהו liegt jedenfalls nicht im Schriftworte. Auch die Erklärung Ehrlichs, dass והשיבו das Austheilen im Hause meint, ist nicht zutreffend. Es gibt demnach Ez. nicht einen Commentar zur Thora; er hat vielmehr hier, wie noch oft (vgl. Ez. 24, 6 לנתחיה mit Lev. 1, 6; Ez. 24, 7 mit Lev. 17, 13), Ausdrücke der Thora in anderem Sinne gebraucht, als sie ursprünglich zu nehmen sind. An dieser Stelle sieht man klar, dass Ez. der Entlehner ist, denn auch das folgende ומים במשורה ist aus Lev. 19, 35 entlehnt.

V. 27. Und wenn ihr mir bei diesem nicht gehorcht und mir zuwider wandelt, V. 28. So werde ich mit Grimm euch zuwiderhandeln, und auch ich werde euch züchtigen, siebenmal wegen eurer Sünden.

Die fünfte Drohung, mit dem gänzlichen Untergang des Staates, der Zerstörung des Heiligthums und der Zerstreuung des Volkes, enthält nach der Zählung der Alten 3 mal 7 Strafen, so dass in der ganzen Mahnrede des Lev. 7 mal 7 oder 49 Strafen enthalten wären. In der Mahnrede Deut. 28 haben die Midraschim die doppelte Anzahl, also 98 Strafen, gezählt, vgl. Raschi zu Deut. 29, 12 und Tanchuma ed. Buber נצבים 2. Diese Zahlen werden dort von Hiskia, dem Sohne des R. Chija, mitgetheilt. Die Zählung reicht also bis zur Tannaïmzeit hinauf.

V. 29. Und ihr werdet essen das Fleisch eurer Söhne, und das Fleisch eurer Töchter werdet ihr essen.

Der חמת קרי, der besondere Grimm der Strafe, zeigt sich sofort in der schrecklichen Hungersnoth während der Belagerung, die alle natürlichen Bande lösen wird (vgl. 2. Kön. 6, 28 f.; Thr. 2, 20; 4, 10; Josephus B. J. VI 3, 4 ff.). Ez. 5, 10 steigert dies noch, indem er sagt, dass die Kinder das Fleisch ihrer Väter verzehren werden. Deut. 28, 53—57 und Jer. 19,9 führen diese Strafandrohung weiter aus.

V. 30. Und ich zerstöre eure Höhen und vernichte eure Sonnensäulen, und ich lege eure Leichen auf die Trümmer eurer Scheusale, und meine Seele wird euch verabscheuen.

Die zweite Strafe in dieser fünften Drohung enthält die Zerstörung der Cultusstätten, und zwar zuerst der unrechtmässigen. Dahin gehören die במות, die theils dem Götzendienste geweiht (vgl. Num. 33, 52), theils zur Verehrung Gottes in verbotener Weise errichtet waren, s. Deut. 12,8; sodann die חמנים, Sonnensäulen, welche auf den Altären des Baal standen (2. Chron. 34, 4). — פגרי גלולים, die todten Scheusale, ist nach den Erklärern ein Schimpf- und Spottname für alle Götzenbilder, ähnlich in Jer. 16, 18 גבלת שקוצים, Gräuel-Aeser. Man kann aber auch פגרי nach dem aramäischen פגר, zerstören, als „Trümmer" erklären. — גלולים, vgl. das talm. גללים, Mist. — וגעלה נפשי, Gegens. zu v. 11, muss aber doch als höchste Strafe den höchsten Grad der Verwerfung bezeichnen; es mag sich besonders auf diejenigen beziehen, die als Leichname vor den Götzen liegen, also bis zum letzten Athemzuge in ihrer Verstocktheit verharrt sind.

V. 31. Und ich mache eure Städte zu Ruinen, und ich lasse eure Heiligthümer veröden, und ich nehme eure Wohlgerüche nicht an.

Nach der Zerstörung der Städte fallen auch die rechtmässigen Heiligthümer der Verwüstung anheim. Sie heissen מקדשיכם, nicht mehr מקדשי (wie v. 2), weil Gott seine Herrlichkeit bereits längst aus ihnen entfernt hat. Die Mehrzahl steht wegen der verschiedenen heiligen Räume (21, 23). ולא אריח, ich werde nicht wohlgefällig aufnehmen.

Der Sifra bezieht מקדשיכם auch auf die Synagogen und Lehrhäuser. Hieraus leitet R. Jehuda (M. Megilla 28a) den Lehrsatz ab, dass die Synagogen auch nach ihrer Zerstörung als heilige Stätten betrachtet werden müssen.— Mit Recht bemerkt Hirsch, dass die Schrift die Zeit der Zerstörung als eine solche darstellt, in der die verschiedenen Gottes- und Götterverehrungen nebeneinander bestehen: Höhen-Baal-Götzen-Cultus neben den Gottes-Heiligthümern und dem geregelten Opferdienst. Solche Zustände, welche die Gleichgiltigkeit erzeugt, führen mit Recht die Zerstörung der ihre Bestimmung gänzlich verfehlenden Cultusstätten herbei.

V. 32. Und ich selbst mache das Land zur Oede, dass eure Feinde, die darin sich niederlassen, darüber sich entsetzen.

Nicht nur auf natürlichem Wege wird das seiner Bewohner beraubte Land zur Oede; sondern der Finger Gottes wird Allen darin sichtbar sein, dass dieses ehemals so fruchtbare Land jetzt wie eine Wüste sich gestalten und den sich darin niederlassenden Feinden Israels auch die gewöhnliche Ergiebigkeit versagen wird. Ist in diesem göttlichen Walten auch eine Trostverheissung Israel gewährt, dass, wie Sifra bemerkt, auch die Feinde keine Befriedigung in seinem Lande finden, so soll dennoch dieses Moment der Welt ein warnendes Exempel vorstellen, dass ein Land, welches unter der Herrschaft des Gottesgesetzes ein blühendes Eden war, durch den Abfall von Gott in eine grauenerregende Wüste sich verwandelt hat (s. Deut. 29, 21—26).

V. 33. Euch aber verstreue ich unter die Völker, und ich zücke hinter euch her das Schwert, und euer Land bleibt öde, und eure Städte bleiben Ruinen.

Die Verstreuung ist die letzte und härteste Strafe, die das Volk treffen sollte. Losgerissen vom heimatlichen Boden und in die Fremde gestossen, sollte es nicht, an einer Stätte, zu einem Volke vereinigt, ein neues Leben beginnen können; sondern die Glieder des Volkskörpers sollten, nach allen Winden des Himmels verstreut, jedes einzeln ein elendes Dasein fristen. — וּרקותי, Gottes Schwert jagt sie weit weg von ihrer Heimat (Ez. 5, 2; 12; 12, 14). — והיתה, es bleibt eine Wüste, indem es ohne euch nicht zur Blüthe gelangen kann und euch die Rückkehr versagt ist.— ועריכם יהיו, Präd. masc. bei fem. Subj. wie Gen. 41, 27.

V. 34. Dann wird das Land seine Ruhezeiten erstattet erhalten, die ganze Zeit seiner Verödung, da ihr im Lande eurer Feinde seid; dann wird das Land ruhen und seine Ruhezeiten erstatten. V. 35. Die ganze Zeit seiner Verödung wird es ruhen, was es in euren Ruhezeiten, da ihr darin wohntet, nicht geruht hat.

Diese beiden vv. sind als eine Parenthese zu betrachten, denn v. 36 knüpft an v. 33 an. Die Drohung, dass das Land verödet sein wird, bietet die Gelegenheit, nebenbei zu bemerken, dass diese Verödung zugleich dazu dienen wird, eine Schuld dem Lande zurückzuerstatten, die durch den Abfall vom Gesetze sich Jahrhunderte lang angehäuft hat. תרצה, von רצה, befriedigt sein, heisst hier: „bezahlt erhalten", wie נרצה (Jes. 40, 2): „bezahlt werden"; Hif. הרצה bezahlen"; im Talm. „aufzählen" (Geld), vgl. Sabb. 22a. Das Land wird seine Sabbatjahre erstattet erhalten, und wird diese an Gott (vgl. 25, 2) erstatten. *) Die 70 Jahre des babylonischen Exils entsprechen nach Sed. Olam, citirt von Raschi hier und zu Ez. 4, 4 (vgl. 2 Chr. 36, 21), den 70 Sabbat- und Jobeljahren, die Israel nicht gefeiert hat.— השמה, Inf. Hof. ה, am Ende ist Suff. ohne Mappik, wie מוקדה in 6. 2.— את אשר, was, s. Gen. 30, 29; Deut. 9, 7. Dass wegen Vernachlässigung der Sabbatjahre das Exil verhängt wurde, liegt in der Bedeutung der Idee, welche diese Institution im ganzen Staats- und Privatleben Israels ausdrücken soll, deren Verleugnung ja den Abfall von Gott zur Folge hatte (s. oben S. 322f.).

V. 36. Und die von euch Uebriggebliebenen — denen bringe ich Verzagtheit ins Herz in den Ländern ihrer Feinde, dass sie das Rauschen eines verwehten Blattes verjage, und sie fliehen, wie man vor einem Schwerte flieht, und sie fallen, ohne dass jemand verfolgt. V. 37. Und sie stürzen Einer durch den Andern, wie

---

*) Denselben Gedanken drückt auch Jer. 17, 4 aus. Denn in ושמטתה ובך מנחלתך sagen die Worte ושמטתה מנחלתך jedenfalls, wie bereits Targ. und die jüd. Comment. erklären: „Du wirst Schemitta halten an deinem Lande". Das ובך heisst entweder: „und zwar mit deiner eigenen Person" (nicht blos ידך, wie Deut. 15, 3), oder: „durch deine eigene Schuld". LXX fehlt hier. Vulg. liest לבדך (sola), andere griechische Ueberss.: ותמוך vor מנחלתך (ταπεινωθήσῃ), was dann auf Lev. 25, 25 anspielen und den Beweis liefern würde, dass מוך keineswegs junghebräisch ist. Die Conjektur der Neuern (nach Graf), dass ידך statt ובך zu lesen sei, ist schwerlich richtig. Der folgende Satz in Jer. והעבדתיך את אויביך בארץ וגו׳ gibt gewissermassen einen Commentar zu den Worten ואתם בארצות אויביכם in unserem Verse.

auf der Flucht vor dem Schwerte, während niemand sie verfolgt, und ihr werdet vor euren Feinden keinen Stand haben.

Diese vv. schildern den Zustand des Restes Israels, der ins Exil gewandert ist. מך, Weichheit, Verzagtheit. Auch im Deut. (28, 65 f.) wird besonders die Verzagtheit und die Ruhelosigkeit im Exile hervorgehoben. Von Gott getragen fühlte Israel sich stark gegen den übermächtigsten Feind; von Gott verlassen ist es in steter Furcht und wagt nicht dem schwächsten Feinde Stand zu halten. — וכשלו איש באחיו ist eine Steigerung des vorhergehenden Fluches; nicht nur, wenn kein Verfolger da ist, werden sie fallen, sondern selbst der Bruder wird den Sturz des Bruders herbeiführen. — כמפני חרב vgl. GK. [27], 118 s Anm. 1. — תקומה, Stand, ihr werdet nicht wagen, vor ihnen aufrecht zu stehen, Gegens. von קוממיות (v. 13). Mit ולא תהי לכם תקומה erfolgt der Uebergang in die 2. Pers., um mit dieser den folgenden v. fortzusetzen.

V. 38. Und ihr werdet unter den Völkern untergehen, und das Land eurer Feinde wird euch verzehren. V. 39. Und die von euch Uebriggebliebenen werden durch ihre Sünden verwesen, in den Ländern eurer Feinde, und auch durch die Sünden ihrer Väter werden sie mit diesen verwesen.

ואבדתם בגוים bezieht sich nach R. Aqiba auf die zehn Stämme, die unter den Völkern untergegangen sind, ואכלה וגו, indem das Land der Feinde sie aufgerieben. In M. Sanhedrin X, 3 Ende sagt auch R. Aqiba, dass die zehn Stämme nicht wieder zurückkehren werden; anders R. Elieser das. — והנשארים בכם, der Rest, nachdem der grössere Theil im Lande der Feinde umgekommen; es ist, also nicht dasselbe wie in v. 36, der von dem ganzen ins Exil gewanderten Reste spricht. — ימקו וגו. Zu dieser Stelle gibt Ez. 33, 10 den Commentar, wo Israel klagt: משעינו וחטאתינו עליו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה. Der Sünder, der sich nicht zur Busse aufraffen will, versinkt immer tiefer in Sünden, er ist in dem Wahne befangen, dass er bereits unrettbar dem Tode verfallen ist und dass es einerlei sei, ob er noch mehr sündigt, oder nicht. So ist er moralisch bereits todt und vermodert, indem er Sünde auf Sünde häuft. מקק = מוק, מוג, zerfliessen, verwesen; Ps. 116, 43 מנך dass. — ימקו אתם nehmen manche Erklärer so, dass es sich auf die Kinder bezieht und bedeutet: „die mit ihnen sind." Wenn die Kinder die Thaten der Eltern

beibehalten (מעשה אבותיהן בידיהן), dann werden sie auch wegen der Sünden der Eltern bestraft. Dieser Erklärung widersprechen die Accente. Wir haben über diesen Punkt bei der Stelle פוקד עון אבות (Exod. 20, 5) ausführlich gesprochen. Danach ist אתם auf die Eltern zu beziehen; mit den Eltern zusammen werden auch die Kinder verwesen; dies ist eine Strafe für die Eltern. Nach Ibn-Es. bezieht sich אתם auf עונם; die Sünden der Väter verbinden sich mit ihren eigenen Sünden, und beide zusammen führen die Strafe herbei.

V. 40. Aber sie sollen ihre Sünde bekennen und die Sünde ihrer Väter, durch ihre Untreue, die sie gegen mich begangen und dass sogar weil sie mir zuwider gewandelt sind, V. 41. auch ich ihnen zuwider gehandelt und sie in das Land ihrer Feinde gebracht habe. Wenn dann ihr unbeschnittenes Herz sich gebeugt und sie dann ihre Schuld abgebüsst haben, V. 42. So werde ich gedenken meines Bundes mit Jacob, und auch meines Bundes mit Isaak und auch meines Bundes mit Abraham werde ich gedenken, und des Landes werde ich gedenken.

Mit Wessely fassen wir והתודו als ein Gebot, wie Num. 5, 7. Im Gegensatze zu der im vorigen v. für die Verstockten gesetzte Drohung ימקו בעונם wird hier an die Bessergesinnten die Aufforderung gerichtet: והתודו וגו׳. Ein solches Sündenbekenntnis legte Daniel ab (Dan. 9, 4ff.), ebenso Esra (Es. 9, 6 ff.), vgl. auch Neh. 9, 6 ff. und Ps. 106, 6 ff. — במעלם ist eine Bestimmung zu עון: die Sünde, die sie durch ihre Untreue begangen haben, vgl. Ez. 39, 23; Dan. 9, 7; 1. Chron. 9, 1. — ואף und dass auch (dies gehört mit zum Bekenntnis) אשר הלכו weil sie בקרי gewandelt sind, אף אני וגו׳ auch ich gegen sie so gehandelt habe. Sie sollen bekennen, dass sie die Strafe Gottes durch ihren bösen Wandel wohlverdient haben. והבאתי אתם kann dann nur als Fortsetzung von אף אני אלך mit zum Bekenntnis gezogen werden. Der Satz erscheint nach der viel schwereren Drohung in v. 38 etwas schwierig. Die LXX lesen in der That והאבדתי statt והבאתי. (Ob letzteres nicht ein Euphemismus für ersteres ist?)*) Nach Sifra enthält der Satz eine Trost-Verheissung: Auch im Lande der Feinde lasse ich ihnen Propheten

*) Vgl. Lev. 23, 30. In dieser Stelle spricht auch Gott in der ersten Person, nach den neuern Kritikern ein Charakteristikon des H, und doch erklärt man das Versöhnungstagsgesetz für secundär!!

erstehen, die sie unter meine Fittige bringen und sie nicht in die Völker aufgehen lassen. Es würde dann zu והבאתי אתם etwa אלי zu ergänzen sein, vgl. Zef. 3, 20. Nach Ramban sagt der Satz, dass sie auch bei ihrer Heimkehr aus dem Exile in das Land ihrer Feinde gebracht werden, denn das Land wird nicht ihnen gehören, sondern unter fremder Herrschaft stehen, vgl. Neh. 9, 36 f. — או אז וגו׳. Nach Ibn-Ganach (Wurzelwörterb. v. או) hat או die Bedeutung eines verbindenden Waw (ו העמק); er verweist dabei noch auf Lev. 4, 23; 13, 16; 19, 20; Num. 15, 6; Deut. 13, 2. Dies wäre die einfachste Erklärung, wenn diese Bedeutung des או hinlänglich belegt wäre. Neuere erklären או אז „ob etwa dann" (Knobel), „oder (mit andern Worten)" (Dillm. Baentsch). Am einfachsten nimmt man es wie אם, vgl. zu 4, 23 (so auch Raschi). Der Nachsatz ist וזכרתי des folgenden v. — והעזל—לבבם, vgl. Deut. 10, 16; 30, 6. — עונם — ירצו, sie erhalten ihre Schuld bezahlt, d. h. sie büssen sie ab (vgl. Jes. 40, 2)*). Das Sündenbekenntnis (והתודו) ist die Vorstufe zur Besserung, die aber erst mit der vollen Demüthigung (הכנע) und der willigen Büssung der Schuld (רצוי עון), mit der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit (צדוק הדין) vollständig erreicht ist und bei Gott Sühne erwirkt. — וזכרתי. An den Bund mit den Erzvätern erinnert auch Moses in seinem Gebete Exod. 32, 13, und auch die Ankündigung der Erlösung aus Aegygten knüpft an diesen Bund an, Exod. 6, 3 ff. — בריתי יעקב (vgl. Jer. 33, 20 בריתי היום), meinen Jakob-Bund. Beim stat. constr. kann das Suff. auch dem ersten Subst. angehängt werden. Ew. § 291 b Ges. 128 d. Die umgekehrte Ordnung bei den Namen der Erzväter ist schon den Alten aufgefallen. Am einfachsten ist die Erklärung des בעל המורים, dass Gott den Israeliten ihre edle Abstammung gedenken und Jeden von ihnen als Sohn Jakobs, Sohnes Isaaks, Sohnes Abrahams aufzählen wird. — והארץ אזכור; das Land trauert gleichsam, wenn es von seinen Kindern verlassen ist; Gott gedenkt daher des Landes und führt ihm seine Kinder wieder zurück, vgl. z. B. Jes. 49, 17 ff.

V. 43. Aber das Land muss von ihnen verlassen bleiben, auf dass es seine Ruhezeiten erstattet erhalte, während es, von ihnen verlassen, verödet ist, und sie müssen ihre Sündenschuld abbüssen, weil sie meine Rechte verworfen, und weil ihre Seele meine Satzungen

*) Nach Ramban ist או אז — אז als „entweder — oder" zu fassen. Entweder wird dann (nachdem sie in das Land ihrer Feinde gekommen) ihr verstocktes Herz gebeugt, oder sie büssen ihre Schuld (durch die lange Dauer des Exils).

verabscheut hat. V. 44. Und auch dann noch, während sie im Lande ihrer Feinde waren, habe ich sie nicht so verworfen und so verabscheut, dass ich sie aufriebe und meinen Bund mit ihnen bräche, denn ich, der Ewige, bin ihr Gott.

Diese beiden vv. sind wieder eine Parenthese, welche angibt, dass die vorangehende Verheissung nicht vor einer bestimmten Zeit eintreffen kann. Sowie für die Erlösung aus der Knechtschaft in Aegypten die Zeit nach 400 Jahren bestimmt war, ebenso sollte Israel im Exile zu Babel 70 Jahre ausharren, bis ihre Schuld gesühnt ist. Das Land sollte so lange von seinen Kindern verlassen bleiben, bis es seine Sabbatjahre bezahlt erhalten hat (Jer. 25, 11; 2. Chron. 36, 21). Die Israeliten sollten nicht vor der bestimmten Zeit die Rückkehr erstreben; dies sollten sie um so weniger, da ja auch im Exile Gott sie nicht so verworfen hat, dass er sie aufreiben liesse und seinen Bund mit ihnen bräche, sondern sich stets als ihr Gott erwiesen hat. — מהם, nicht wie ab beim Passiv, sondern „von ihnen entblösst".— ותרץ, damit es u. s. w., wie ut mit dem Conj. (Dillm.). — בהשמה = בְּהָשָּׁמָה — יפר וביפר ist nachdrücklicher als das einfache יפר; als entsprechende Vergeltung für ihren Abfall müssen sie eine bestimmte Zeit vom Lande verbannt bleiben (vgl. Ez. 13, 10; יפר ביפר 36, 3). Nach Sifra und Ibn-Es. bezieht sich יפר auf את חקתי נעלה נפשם und וביפר auf במשפטי מאסו; dann könnte es Ez. 13, 10 nur als Reminiscenz aus der Thora gebraucht haben; vgl. aber Targ. Jon. das. und zu 36, 3, der es auch dort auf zwei Handlungen bezieht. — ואף גם זאת fügt noch einen Grund hinzu, dass sie im Exile die bestimmte Zeit ausharren sollen, da sie auch im Lande ihrer Feinde von Gott nicht verworfen werden לכלותם; sondern nur zu dem Zwecke, um sie zur Besserung zu führen. — לא מאסתים ולא נעלתים, obwohl sie meine Rechte verworfen und verabscheut haben (נעלה — במשפטי מאסו), habe ich ihnen nicht mit demselben Masse gemessen.

V. 45. Und ich gedenke ihnen des Bundes mit den Vorfahren, welche ich aus dem Lande Aegypten vor den Augen der Völker herausgeführt habe, um ihnen ein Gott zu sein, ich der Ewige.

Dieser v. setzt die Verheissung von v. 42 fort. Neben den Bündnissen mit den Erzvätern wird Gott noch des Bundes gedenken, den er mit den aus Aegypten geführten Vorfahren ge-

schlossen hat (am Horeb), wobei er ihnen verheissen, ihnen ein Gott zu sein (Exod. 19, 5 f). — ראשונים, so wird auch das erste nach Palästina gekommene Geschlecht genannt in Deut. 19, 14, (vgl. Jes. 61, 4). — לעיני הגוים hebt hervor, dass Gott beim Auszuge aus Aegypten vor den Augen der Völker seinen Namen verherrlicht hat, den er nun nicht durch das Verbleiben Israels im Exile entweihen lassen will, vgl. Ez. 20, 9; 41. Es ist merkwürdig, dass die Trostverheissungen von v. 41 ab stets in der dritten Person von Israel sprechen, wärend die Strafandrohungen die zweite Person gebrauchen. Vielleicht sollte damit angezeigt werden, dass die Tröstungen nicht an dieselben Personen gerichtet sind, welche von den Strafen betroffen worden waren, sondern an die נשארים (v. 39).

V. 46. Dies sind die Satzungen und die Rechte und die Lehren, die der Ewige zwischen sich und den Kindern Israel auf dem Berge Sinai durch Mose gegeben hat.

Diese Unterschrift bezieht sich nicht blos auf die Ermahnungsrede, sondern auch auf alle Sinaigesetze, die ihr vorangegangen sind, mit denen die Rede enge zusammenhängt. Diese Sinaigesetze werden auch 25, 18 חקתי und משפטי genannt. Der Name תורות kommt aber in diesen nicht vor. Die Rede muss also auch auf die in Lev. enthaltenen תורות (vgl. c. 6 und 7; 11, 46; 12, 7; 13, 59; 14, 32; 54 ff.; 15, 32) bezogen werden, die ganz oder theilweise mit diesen Sinaigesetzen zusammen offenbart worden sind. Es ist auch beachtenswerth, dass sowie das B. Lev. zehn תורות enthält (oben I 431 f.), ebenso die bisher vorgetragenen חקים und משפטים aus zehn Gesetzesabschnitten bestehen. Es sind die zehn Capitel 16—25 und noch 2 vv. (26, 1—2). Jedes Cap. enthält eine zusammengehörige Gesetzesreihe. Nimmt man c. 18 und 20, weil sie denselben Inhalt haben, für eine Gesetzesreihe, so ist c. 27 als die 10. Gesetzesgruppe zu zählen. Der Dreitheilung חקים, משפטים und תורות entsprechend, besteht auch die Ermahnungsrede aus drei פרשיות, die durch פ und ס von einander geschieden sind: 1) Die Segnungen (vv. 3—13), die durch פ (פתוחה) von den Flächen getrennt sind; 2) die vorbereitenden Strafen (vv. 14—26); 3) die heftigen Strafen (חמת קרי), worauf die Besserung folgt (vv. 27—45), zwischen denen und den vorhergehenden ein ס (סתומה) sich befindet. In ביני ובין בני ישראל ist **der Bund** gemeint, den Gott durch die vorhergehenden Warnungen mit Israel geschlossen. Darauf weist auch אשר נתן hin,

vgl. Gen. 17, 2: ואתנה בריתי ביני וביניך. In den חקים mag also auch der ברית עולם enthalten sein, vgl. 24, 8 f. ברית עולם; חק עולם; ferner Num. 18, 29: לחק עולם ברית מלח עולם.

Mit Recht hat Ramban behauptet, dass unsere Ermahnungsrede (תוכחה) nur auf die Zerstörung des ersten Tempels und das babylonische Exil und die darauf gefolgte nicht vollkommene Erlösung durch Cyrus sich bezieht, während die תוכחה in Deut. 28 die Zerstörung des zweiten Tempels verkündet, und es wird darauf in Deut. 30 die zukünftige vollständige Erlösung verheissen. Dass unsere תוכחה in Lev. blos vom babylonischen Exile spricht, ist deutlich in den Worten der vv. 34 f. und 43 ausgesprochen. Aber Ramban weist auch im Einzelnen nach, wie die Drohungen in Deut. 28 auf die Katastrophe des zweiten Staatslebens durch die Römer genau zutreffen.

Mit Lev. C. 26 schliesst derjenige Theil der Thora, den die neuere Kritik als das Heiligkeitsgesetz (H) bezeichnet. Wir haben bereits oben I S. 469 bemerkt, dass Lev. c. 17 mit Unrecht als Heiligkeitsgesetz angesehen wird, dass dies vielmehr als ein Anhang zu dem Theile des Lev. betrachtet werden muss, den wir „das Priestergesetz" genannt haben, da es die Opfergesetze und die Speise- und Reinheitsgesetze ergänzt. Andererseits haben wir wieder Lev. 27 als einen Anhang zu den Heiligkeitsgesetzen zu betrachten, wie dies in den Vorbemerkungen zu diesem Cap. noch näher gezeigt werden soll. Hier soll noch dargethan werden, dass es nicht angeht, den zweiten Theil von Lev., das Heiligkeitsgesetz (H), vom ersten Theil, dem Priestergesetze, zu trennen, dass vielmehr diese beiden Theile zusammengehören und eine Einheit bilden. Es sei zuerst an das erinnert, was zur Erhärtung der Einheit von der sogenannten priesterlichen Grundschrift (Pg) mit dem Heiligkeitsgesetze (H) bereits oben vorgebracht worden ist, vgl. S. 4—7; 130—132; 155f.; 283—287. Ausserdem sei noch folgendes bemerkt.

1) Das priesterliche Gesetzbuch kann unmöglich sich blos auf Cultusgesetze oder auf die theokratischen Gesetze beschränkt haben. Wenn in Lev. 4, 2; 13; 22; 27 Sündopfer darzubringen vorgeschrieben wird wegen Thaten, „die nach den Geboten Gottes nicht geschehen dürfen", so kann da nicht blos von Vergehen gegen die Cultusgesetze die Rede sein; und dies um so weniger, als an den Stellen, wo die Sünden, derentwegen Opfer darzubringen sind, speciell angegeben werden, auch Vergehen gegen die Gebote der Moral genannt sind (5, 1; 4; 21f.).

2) Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass Pg auch den Decalog enthielt, da dieser ja auf der in der Bundeslade enthaltenen עדות (Exod. 25, 21) eingegraben war. Nun enthält dieser Decalog, das Grundgesetz, das im Allerheiligsten aufbewahrt wurde, vorzüglich moralische Gebote, und Pg sollte die Gebote des Sittengesetzes in seine Schrift nicht aufgenommen haben? Wenn er aber diese aufgenommen hat, wo anders sind sie zu finden als in H, und zwar vorzüglich in cc. 18—20, aber auch in c. 25 des Lev.

3) In der Sintflut-Erzählung des Pg findet man den Passus: „Gott sah, dass die Erde verderbt war, denn alles Fleisch hatte seinen Wandel auf Erden verderbt; da sprach Gott zu Noach: Das Ende aller Wesen ist von mir beschlossen, denn die Erde ist durch sie von Raub erfüllt; so will ich sie denn mit der Erde verderben." Also nicht weil man Gott seine Opfer vorenthalten oder seine Tempel zerstört hatte, wurde nach Pg der Untergang des Menschengeschlechtes beschlossen, sondern weil dieses sittlich entartet war und die Erde mit Raub erfüllt hatte. Und diese Schrift soll kein Sittengesetz enthalten haben? Und gerade das Gesetz, das gegen solche Entartung und die Beraubung und Bedrückung des Nebenmenschen gerichtet ist (Lev. 18—20), soll von dieser Schrift ausgeschieden werden?

4) Pg kennt nur Sklaven, die von „Fremden" gekauft werden oder von diesen dem Israeliten „im Hause geboren" sind (Gen. 27, 12 f. Exod. 12, 44). Dies stimmt genau überein mit H (Lev. 22, 11), wonach die Israeliten nicht Sklaven sein und solche nur von Ausländern gekauft werden dürfen, 25, 44 f. Letztere Vorschrift wird also an den Stellen, wo von ילד בית und מקנת כסף die Rede ist, vorausgesetzt, und wir ersehen daraus die Zusammengehörigkeit von Pg und H.

5) Es wird weiter unten zu c. 27 die Zugehörigkeit dieses Capitels zu Pg nachgewiesen werden. Dieses c. nimmt aber mehrmals auf das in H angeordnete Jobeljahr Bezug (vv. 17 f.; 21; 23). Ebenso nimmt das nach Dillm. u. A. ebenfalls Pg angehörige Stück Num. 36 in v. 4 Bezug auf das Jobeljahr.

6) Noch ist auf einen Sprachgebrauch aufmerksam zu machen, der sich in gleicher Weise in Pg und in H unsern Augen darbietet. Es ist dies die häufige Wiederholung des Verbum (oder auch eines andern Wortes), auf dem ein besonderer Nachdruck liegt, eine Erscheinung, die uns bereits oben zu 25, 9 dazu verholfen hat, diesen v., den die neueren Kritiker als eine spätere

Interpolation erklärt haben, für H zu reclamiren. Eine solche Iteration, wie wir sie oben für H nachgewiesen, ist aber gerade auch Pg eigenthümlich, auch in erzählenden Stücken. Beispiele: (Gen. 17, 11—13) ... ונמלתם את בשר ערלתכם . . . ובן שמנת ימים ימול המול ימול יליד ביתך; dann Gen. 23, 9ff.: ויתן לי את מערת . . . בכסף מלא יתננה לי . . . השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה לעיני בני עמי נתתיה; Gen. 35, 12: לך אתננה ולזרעך אחריך אתן את הארץ; Exod. 12, 8: ואכלו את הבשר . . . ומצות על מרירם יאכלהו; das. v. 11: וככה תאכלו אתו . . . ואכלתם אתו בחפזון.

7) Auf eine andere Spracherscheinung haben wir bereits oben I 108 hingewiesen, das ist die Stellung der Partikel כי hinter das Subject. Auch diese Eigenthümlichkeit hat Pg mit H gemeinsam. Sie findet sich 8mal in Lev. 1—5 (Lev. **1**, 2; **2**, 1; **4**, 2; **5**, 1; 4; 15; 17; 21), 12mal in Lev. 12—13; 15 (**12**, 2; **13**, 2; 9; 18; **29**; 38; 40; 47; **15**, 2; 16; 19; 25), 12mal in Lev. 19; 21—22; 24—25; 27 (**19**, 20; **21**, 9; **22**, 12; 13; 14; 27; **24**, 15; 17; 19; **25**, 26; 29; **27**, 2), und 9mal in Numeri (**5**, 6; 12; 20; **6**, 2; **9**, 14; **27**, 8; **30**, 3; 4). Zumeist steht das כי hinter den Subjecten אשה, איש, נפש, אדם (33 mal). Dieser Sprachgebrauch ist ausser Jes. 28, 15 und 1. Kön. 8, 37 (3 mal) nur noch bei Ezechiel zu finden, worüber weiter unten.

8) Die Parallelen zwischen den Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes und den Gesetzen des Hammurabi sprechen auch für das hohe Alter des ersteren. D. H. Müller in seiner Schrift „die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung" (Wien 1903) hat bereits hierauf aufmerksam gemacht. Nach Hammurabi § 60 sollen bei Gartenanlagen die gepflanzten Bäume vom Gärtner vier Jahre gepflegt und erst im fünften Jahre der Nutzung übergeben werden; vgl. Lev. 19, 23—25 (Müller S. 101). Hammurabi § 129 bestimmt: Wenn man die Ehefrau eines Mannes mit einem andern Manne ruhend ertappt, so soll man sie beide binden und ins Wasser werfen, es sei denn, dass der Eheherr seine Frau und der König seinen Sklaven begnadigt (vgl. Winkler, Hammurabi S. 22 Note 5), vgl. Lev. 20, 10. Die Begnadigung gestattet die Thora nicht. Ueber die Strafen wegen Inceste bei Hammurabi im Vergleiche mit Lev. 20 vgl. Müller l. c. S. 128—132; über die Geisselstrafe mit dem Ochsenziemer (בקרת) oben S. 50 und Müller S. 156.

9) Endlich ist Ezechiel ein klassischer Zeuge sowohl für das Alter des Pg und H als auch für die Zusammengehörigkeit dieser beiden Gesetzsammlungen. Es ist bereits oben in den einzelnen

Abschnitten von H gezeigt worden, dass diese dem Propheten Ez. vorgelegen haben (vgl. oben S. 3f.; 81f.; 303f.; 319f.; 359ff. und I S. 478). Aber es lässt sich ebenso sicher nachweisen, dass Ez. Pg. vor sich hatte und daraus schöpfte. Man vergleiche

Pg	Ezechiel
רקיע Gen. 1, 6	(רקיע[1] 1, 22
כל נפש החיה... אשר שרצו Gen. 1, 21	(כל נפש חיה אשר ישרץ[2] 47, 9
למינה . . . ברנת הים Gen. 1, 25 f.	למינה . . . כרנת הים 74, 11
אדם . . . כדמותנו Gen. 1 ,26	דמות כמראה אדם 1, 26
ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים . . . לאכלה Gen. 1, 30	לחית הארץ ולעוף השמים נתתיך לאכלה 29, 5 (vgl. 33, 27; 34, 5; 39, 4)
ביום הבראם Gen. 5, 2	מיום הבראך 28, 15
ותמלא הארץ חמס Gen. 6, 11	מלאו את הארץ חמס 8, 17 (vgl. 7, 23)
והקימותי את בריתי אתך Gen. 6, 18	והקימותי אני את בריתי אתך 16, 62
כל צמוד כל כנף Gen. 7, 14	כל צמוד כל כנף 17, 23
חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה ובכל דגי הים Gen. 9, 2	דגי הים ועוף השמים וחית השדה[3]) וכל הרמש הרומש על האדמה וכל האדם אשר על פני האדמה 38, 20
ונראתה הקשת בענן Gen. 9, 14	כמראה הקשת אשר יהיה בענן 1,§28
והקימותי את בריתי... לברית עולם Gen. 17, 7	והקימותי לך ברית עולם 16, 60
בעצם היום הזה Gen. 17, 6 u. s.	בעצם היום הזה 24, 2 u. s.
מקנידם וקנינם Gen. 34, 23	עשה מקנה וקנין 38, 12 (13)
ארץ מגוריהם Gen. 36, 7 u. s.	מארץ מגוריהם[4]) 20, 38
במאד מאד Gee. 17, 2 u. s.	במאד מאד 9, 9; 16, 13
ובשמי ה׳ לא נודעתי להם . . לכן אמר . . אני ה׳ Exod. 6, 3; 6	ואודע להם בארץ מצרים . . . אני ה׳ א׳[5]) 20, 5 (13)

[1]) Dass der רקיע des Ez. identisch ist mit dem רקיע der Gen. hat gegen Cornill überzeugend nachgewiesen Halévy in Rech. bibl. II 250ff.

[2]) Die Ausdrücke נפש חיה sowohl als auch שרץ sind nach der Kritik Pg eigenthümlich. Das masc. ישרץ beim fem. נפש חיה hat שרץ נפש חיה von Gen. 1, 20 im Auge.

[3]) An dieser Stelle ist klar zu ersehen, wie bei Ez. sich Reminiscenzen aus allen Theilen der Thora an ein und derselben Stelle zusammenfinden. Denn in der Thora gebraucht Pg stets חית הארץ, IE dagegen חית השדה. Während also Ez. die ganze Zusammenstellung dem Pg entlehnt, hat sich in dem Ausdruck חית השדה eine Reminiscenz aus IE eingestellt, und ebenso ist der Schluss des v. וכל האדם אשר על פני האדמה aus IE (Num. 12, 3) entlehnt. Vgl. ein ähnliches Beispiel oben S. 304.

[4]) Der Ausdruck „Land der Pilgerschaft" stammt offenbar aus der Patriarchengeschichte des P.

[5]) Es leuchtet Jedem ein, dass Ez. bei dieser Rede die Stelle Exod. 6, 8ff. vor Augen hatte.

Pg	Ezechiel
הוצאתי אתכם . . אשר נשאתי את ידי	ביום הדוא נשאתי את ידי להם להוציאם ואביאם
והבאתי אתם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב Exod. 6, 8	20, 6 אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת 20, 28; 42 אתה להם (לאבותיכם)
Exod. 6, 7 u. s. וידעתם כי אני ה׳	20, 28 u. s. וידעתם כי אני ה׳
Exod. 6, 8 ונתתי אתה לכם מורשה	11, 15 לנו היא נתנה הארץ למורשה (25, 10; 33, 24)
Exod. 7, 5 בנטתי ידי על מצרים	14, 9; 13 u. s. ונטיתי את ידי עליו
Exod. 12, 11 נעליכם ברגליכם	24, 23 ונעליכם ברגליכם
Exod. 12, 12 ובכל א׳ . . אעשה שפטים	5, 10 (25, 11) u. s. ועשיתי בך שפטים
Exod. 12, 13 למשחית	5, 16; 9, 6 (zum Verderben) למשחית
Exod. 12, 20 בכל מושבותיכם	6, 6; 14 u. s. בכל מושבותיכם
Exod. 12, 43; 48 בן נכר . . ערל	44, 9 בן נכר ערל
תורה אחת יהי׳ לאזרח ולגר הגר בתוככם Exod. 12, 49	47, 22 ולהגרים הגרים בתוככם. . . והיו כאזרח
Exod. 25, 8 ושכנתי בתוכם	43, 19 ושכנתי בתוכם
Exod. 25, 4 f. שש . . תחשים	16, 10 תחש . . . שש
Exod. 25, 3 הכרובים . . . סוככים	28, 16 (14) כרוב הסוכך
Exod. 26, 3 חברות אשה אל אחותה	1, 9 חוברות אשה אל אחותה
אדם פטדה וברקת . . נפך ספיר ויהלם . . . Exod. 28, 17 f.; 20 תרשיש ושהם וישפה	אדם פטדה ויהלום תרשיש שהם וישפה 28, 13 ספיר נפך וברקת
Exod. 30, 13 עשרים גרה השקל	45, 12 והשקל עשרים גרה
את שבתותי . . אות היא ביני וביניכם . . Exod. 31, 13 לדעת כי אני ה׳ מקדשכם	את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני 20, 12 וביניהם לדעת כי אני ה׳ מקדשם
Exod. 40, 34 וכבוד ה׳ מלא את המשכן	43, 5 מלא כבוד ה׳ את הבית
Lev. 1, 2 u. s. דבר אל בני ישראל ואמרת אלידם	20, 27 דבר אל בית ישראל ואמרת אלידם (14, 4)
Lev. 1, 6 לנתחיה	24, 6 לנתחיה לנתחיה
Lev. 1, 9 u. s. ריח נחח ל׳	6, 13 (16, 19) ריח ניחח ל׳
Lev. 4, 2 (5, 4) ועשה מאחת מהנה	18, 10 ועשה אח מאחד מאלה
Lev. 4, 25 ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן	45, 19 ולקח הכהן מדם החטאת ונתן
Lev. 5, 4 נפש כי תמעול מעל וחטאה	14, 13 u. s. ארץ כי תחטא לי למעול מעל
Lev. 7, 24 יעשה לכל מלאכה	15, 5 לא יעשה למלאכה
Lev. 10, 3 אקדש . . אכבד	28, 22 ונכבדתי . . . ונקדשתי
Lev. 10, 9 יין ושכר אל תשת	44, 21 ויין לא ישתו
ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא Lev. 10, 10 ובין הטהור	בין קדש לחול לא הבדילו ובין הטמא 22, 26 (42, 20; 44, 23) לטהור לא הודיעו
Lev. 11, 44 u. s. ולא תטמאו את נפשותיכם	4, 14 נפשי לא מטמאה

Pg	Ezechiel
ועל שפם יעטה Lev. 13, 45	(22) 24, 17 ולא תעטה על שפם
אשר תשיג ידו Lev. 14, 22	46, 7 כאשר תשיג ידו
ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר Lev. 14, 45	26, 12 ובתי חמדתך יתצו ואבניך ועציך ועפריך
בר . . . ילבש Lev. 16, 4 (32)	10, 2; 7 לבוש הבדים
מלא המחתה גחלי אש . . ומלא חפניו Lev. 16, 12	10, 2 ומלא חפנך גחלי אש
יהיה קדש לא יחליפנו ולא ימיר Lev. 27, 10 f.	48, 14 ולא ימכרו ממנו ולא ימר . . . כי קדש
אשר יעבור תחת השבט Lev. 27, 32	(30, 37 והעברתי אתכם תחת השבט[6])
ומעלה בו מעל Num. 5, 12	20, 17 במעלם בי מעל
מזכרת עון Num. 5, 16	21, 28 מזכיר עון
ארבעים יום לשנה יום לשנה Num. 14, 34	4, 6 ארבעים יום יום לשנה יום לשנה
השאו את עונותיכם Num. 14, 34 u. s.	14, 10; 44, 10 ונשאו עונם
אני ה׳ דברתי Num. 14, 35	5, 13 אני ה׳ דברתי
מראשית ערסותיכם תתנו לה׳ Num. 15, 21	44, 30 וראשית ערסותיכם תתנו לכהן
את ה׳ הוא מגדף Num. 15, 30	20, 27 גדפו אותי
דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר Num. 15, 31	16, 59 (17, 16; 18;19) בזית אלה להסר בריתי
אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם Num. 15, 39	את לבם הזונה . . ואת עיניהם הזונות אחרי . . 6, 9
רב לכם Num. 16, 3	44, 6 רב לכם
ולעמוד לפני העדה לשרתם Num. 16, 9	44, 11 יעמדו לפניהם לשרתם
פרח ממה . . . ויוצא פרח ויציץ ציץ Num. 17, 23	7, 10 יצאה הצפירה ציץ המטה פרח הזדון
לבני מרי Num. 17, 25	12, 2 u. s. בית המרי
ושמרו את משמרת אוהל מועד . . . ואת משמרת המזבח Num. 18, 4 f.	שומרי משמרת הבית . . . שומרי משמרת המזבח 40, 45 f.
בכורי כל אשר בארצם Num. 18, 13	44, 30 וראשית כל בכורי כל
מנחתם . . . חטאתם . . . אשמם . . . כל חרם בישראל לך יהיה Num. 18, 9; 14	המנחה החטאת והאשם וכל חרם בישראל להם יהיה 44, 29
בארצם לא תנחל . . אני חלקך ונחלתך Num. 18, 20	אני נחלתם ואחזה לא תתנו להם בישראל 44, 28
מי נדה לא זרק עליו Num. 19, 13	36, 25 וזרקתי עליכם מים טהורים
מי מריבת קדש Num. 27, 14; Deut. 32, 51	47, 19; 48, 28 מי מריבות (מריבת)קדש[7])

[6]) Diese Entlehnung des Ez. widerlegt auch die Ansicht von Kuenen u. A., dass Lev. 27, 32—33 (wegen des darin vorkommenden Viehzehnten) erst nach Esra in den Pent. gekommen sein soll, vgl. dagegen weiter unten zur Stelle.

[7]) Der Name ist in Ez. nicht erklärt; er kann also nur aus Pg stammen.

Pg	Ezechiel
כבשים בני שנה תמימם .. ליום Num. 28, 3	וכבש בן שנתו תמים . . ליום 47, 13
את הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת Num. 31, 22	בכסף ברזל בדיל ועופרת..וכלי נחשת 27,12 f.
ונפש אדם Num. 31, 35	בנפש אדם 27, 13
והתנחלתם את הארץ Num. 33, 54	תתנחלו את הארץ 47, 13
אשר תפול לכם בנחלה Num. 34, 2	ונפלה הארץ לכם בנחלה 47, 14
נחלה מצרים Num. 34, 5	(נחלה [8] 47, 19
הים הגדול וגבול זה יהיה לכם Num. 34, 6	ואת . . . ([9] הים הגדול מגבול 47, 20
גבול ים Num. 34, 6	מאת ים 47, 20
ומגרש לעירם Num. 35, 2 u. s.	מגרש לעיר 48, 17 u. s.
תוצאות הגבול Num. 34, 8	תוצאות העיר 48, 30 [10])

Um Aber der verkehrten Ansicht entgegenzutreten, nach welcher Ez. das Original sein soll, aus dem H und Pg geschöpft haben, sei zugleich daran erinnert, dass Ez. nicht blos aus P entlehnt, sondern noch viele andere Quellen benutzt und in alle seine Reden Ausdrücke und Redewendungen aus denselben eingestreut hat, so dass wir in all' den Fällen, wo Ez. Ausdrücke mit andern Schriften gemeinsam hat, die Originalität nicht auf Seiten Ez.'s zu suchen haben. Indem wir hinsichtlich dieses Punktes auf die Schrift „die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 34ff. verweisen, seien hier nur einige Congruenzen zwischen Ez. einerseits und Deut. und Jeremia andererseits angeführt. Man vgl.

---

[8]) Halévy l. c. p. 279 macht die treffende Bemerkung, dass נחלה hier dem נחלת מצרים in Num. 34, 5 entspricht. Ferner gebraucht Ez. hier den Namen חמר für den zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchlichen alten Namen מדבר צין oder צנה von Num. 34, 3—4. Wir fügen hinzu, dass צין in Num. 33, 36 vom sogen. T. Jon. mit ציני טוור פרזלא übersetzt wird. Letzteres ist identisch mit צני הר חברזל in Mischna Sukka 3, 1, womit gewisse Palmen gemeint sind.

[9]) Ez. erklärt hier offenbar die dunkle Stelle des P und Josua 15, 12; 47; vgl. über die Bedeutung des גבול Ges. Thesaurus 394f. und Ew. Lehrb. 277c.

[10]) Noch sei darauf aufmerksam gemacht, dass Ez. auch in Bezug auf die Stellung der Partikel כי, worüber oben S. 382 bereits gesprochen wurde, dem P nachahmt. Da der Sprachgebrauch nur in einigen Gesetzen vorkommt, so scheint dieser dem gesetzlichen Stile eigenthümlich zu sein, bei dem mitunter die Person oder die Sache, worüber das Gesetz handelt, an die Spitze gestellt wird. Wenn nun Ez. 10mal in seinen Reden der Part. כי dieselbe Stellung gibt (3, 19; 21; 14, 9; 13; 18, 5; 18; 21; 33, 2; 6; 9), so hat er offenbar hier dem Stile des Gesetzbuches nachgeahmt. Dies ist klar zu ersehen aus Ez. 14, 13: ארץ כי תחטא לי למעל מעל, verglichen mit Lev. 5, 1; 14; 21.

Deuteron.	Ezechiel
סמל . . . תבנית כל בהמה . . . תבנית כל רמש 4, 16 ff.	סמל . . . תבנית רמש ובהמה 8, 5; 10
את השמש . . והשתחוית 4, 19	משתחויתם קדמה לשמש 8, 16
ונשארתם מתי מספר 4, 27	והותרתי לדם אנשי [1]) מספר 12, 16
ועבדתם . . . עץ ואבן 4, 28; 28, 64	לשרת עץ ואבן 20, 32
וביד חזקה ובזרוע נטויה 4, 34; 5, 15	ביד חזקה ובזרוע נטויה 20, 33
בך בחר ה' 7, 6 u. s.	בחרי בישראל 20, 5
ההרים הרמים . . הגבעות ותחת כל עץ רענן 12, 2	גבעה רמה . . . ההרים ותחת כל עץ רענן 6, 13 (20, 28)
תגדעון ואברתם 12, 3	ואברתי . . . . ונגדעו 6, 3; 6
ולא תחום עיניך . . . ולא תחמול 13, 9	ולא תחום עיני . . . לא אחמול 5, 11 u. s.
ועל פיהם יהיה כל ריב (19, 17) 21, 5	ועל ריב המה יעמדו למשפט 44, 24
לא יומתו אבות על בנים . . . איש בחטאו יומתו 24, 16	הנפש החטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב 18, 20
עשיתי ככל אשר צויתנו 26, 14	עשיתי כאשר צויתני 9, 11
מקלה אביו ואמו 27, 16	אב ואם הקלו בך 22, 7
מטה משפט גר יתום ואלמנה 27, 19	לגר . . . יתום ואלמנה [2]) התנו 22, 7
לוקח שחד להכת נפש דם נקי 27, 25	שחד לקחו בך למען שפך דם 22, 12
לזעוה 28, 25 (Jer. 15, 4)	לזעוה 23, 46
לשמה למשל . . . לאות 28, 37; 46	והשימותידו לאות ולמשלים 14, 8
את שקוציהם ואת גלוליהם 29, 16	וכגלוליהם וכשקוציהם 37, 23
אשר הדיחך . . . שמה 30, 1	אשר אדיחם שם 4, 13
וקבצך מכל העמים . . . ומל . . . את לבבך 30, 3: 6	וקבצתי אתכם מן העמים . . . אשר נפצותם בהם...ונתתי לדם לב אחד 11, 17; 19 u. s.
ושב את שבותך ורחמך 30, 3	אשיב את שבות יעקב ורחמתי 39, 25
והסתרתי פני מהם 31, 17	ואסתיר פני מהם 39, 24
אספה עלימו רעות . . חצי . . . מוי רעב 32, 23 f.	חצי הרעב הרעים . . . אוסיף עליכם 5, 16
יורו משפטיך ליעקב 33, 10	ואת עמי יורו 44, 23
Jeremia	
אל תירא מפניהם . . . אל תחת מפניהם 1, 8; 17	אל תירא ומפניהם אל תחת 2, 6; 3, 9
ופני מפני צפונה 1, 13	מפנה צפנה 9, 2
ודברת אליהם 1, 17	ודברת את דברי אליהם 2, 7
זכרתי לך חסד נעוריך 2, 2	זכרתי את ימי נעוריך 16, 43 (60)
ההימיר גוי אלהים 2, 11	ותמר את משפטי לרשעה מן הגוים 5, 6

[1]) Das alterthümliche מתי ist in אנשי geändert, ebenso das שאר in das von Ez. gewöhnlich gebrauchte יתור.

[2]) Die Zusammenstellung von גר יתום ואלמנה findet man in Deut. sehr oft

Jeremia	Ezechiel
3, 19 ארץ חמדה נחלת צבי	20, 6; 15 צבי היא לכל הארצות
עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו 5, 21	עינים להם . . . ולא ראו אזנים להם . . . ולא שמעו 12, 2
6, 1 ובתקוע תקעו	7, 14 תקעו בתקוע
(4, 10) 6, 14 שלום שלום ואין שלום	13, 10 שלום ואין שלום
6, 8 סן תקע נפשי ממך	23, 17 f. ותקע נפשי מהם
8, 2 לא יאספו ולא יקברו... על פני האדמה	29,5 על פני השדה... לא תאסף ולא תקבץ
9, 10 f. שממה מבלי יושב . . . מבלי עובר	14, 15 שממה מבלי עובר
18, 18 לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם	7, 26 ותורה תאבד מכהנים ועצה מזקנים
23, 9 סערת ה׳ חמה	13, 13 רוח סערות בחמתי
24, 10 את החרב ואת הרעב ואת הדבר	6, 11 בחרב ברעב בדבר יפלו
25, 12 (51, 26; 62) לשממות עולם	35, 9 לשממות עולם
31, 28 אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה	18, 2 אבות יאכלו בסר ושני בנים תקהינה
בקרבם ועל לבם והייתי להם לא׳ והמה יהיו לי לעם 31, 32	בקרבם לב בשר והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלהים 11, 19f.
33, 12 נוה רעים מרבצים צאן	25, 5 לנוה גמלים . . . למרבץ צאן
36, 29 והשבית ממנה אדם ובהמה	14, 13 והכריתי ממנה אדם ובהמה
49, 36 רוחות לכל הרוחות	17, 21 לכל רוח יפרשו
59, 19 ושובבתי את ישראל	39, 17 בשובבי אתם מן העמים

Besonders instructiv sind die Stellen, wo Ez. Ausdrücke von P und anderen Quelle in einem Satze mit einander verbindet, da diese Stellen deutlich zeigen, dass Ez. der spätere ist, welcher die Reminiscenzen aus verschiedenen Quellen, die seinem Geiste vorschweben, an einer Stelle vorträgt. So z. B. wird in Ez. 18, 20 der Satz von Deut. 24, 16 mit Ausdrücken des P wiedergegeben: הנפש החטאת nach נפש כי תחטא in Lev. 4, 2 עון ישא nach לא ישא בעון in Lev. 19, 8 u. s. Ein eclatantes Beispiel, wie Ez. Ausdrücke aus P und IE mit einander vereinigt ist oben S. 383 Anm. 3 angeführt; ferner ist oben S. 304 gezeigt, wie diser Prophet in einem Verse einen Ausdruck aus dem Festgesetze des H mit deuteronomischen Wendungen verbindet. Für die Zerstreuung Israels gebraucht P (Lev. 26, 33) den Ausdruck זרה בגוים, während D dafür הפיץ בעמים setzt (4, 27; 28, 64); Ez. verbindet zumeist die beiden Ausdrucksweisen und bildet die Wendungen הפיץ בגוים und זרה בארצות (12, 15; 20, 23; 22, 15; 29, 12; 30, 23; 26; 36, 19) vgl. 11, 16, wo wegen des vorhergehenden Verses הרחקתים gebraucht wird (vgl. ferner 6, 9; 11, 17; 20, 34; 41). Für die Wiedersammlung des Volkes hat D den Ausdruck קבץ מן העמים (30, 3); Ez. entlehnt diesen (11, 17), verbindet

aber קבץ ein anderes Mal mit der Wendung מארצות אויביהם aus Lev. 26, 36; 39. In 5, 16 beginnt Ez. mit einer deuteronomische Drohung בשלחי את חצי וגו׳ (Det. 32, 23f.), schliesst aber den v. mit einem Citat aus Lev. 26, 26 ושברתי לכם מטה לחם. In 6, 3ff. werden ebenfalls unter Redewendungen, die zumeist aus Lev. 26 genommen sind, deuteronomische Ausdrücke eingestreut (ואבדתי, ונגדעו vv. 3; 6). Ez. 14, 8 enthält 4 Sätze, deren einer durch לאות ולמשלים auch auf D 28, 37 hinweist, alle andern aber P entlehnt sind. In c. 22, 6ff. zählt Ez. die Verbrechen auf, die man in Jerusalem verübt; die meisten derselben sind Uebertretungen der Vorschriften des H (Lev. c. 19; 20; 25); dennoch aber gebraucht der Prophet in v. 7 den Ausdruck des D (Deut. 27, 16) und nicht den des Lev. (20, 9). Bei der Aufzählung der Obliegenheiten der Priester in c. 44 des Ez. findet man unter den P-Vorschriften auch deuteronomische Gebote (aus Deut. 19, 17; 21, 5; 33, 10) mit aufgenommen.

Durch die zahlreichen Entlehnungen aus den andern Schriften der biblischen Litteratur, denen man in Ez. auf Schritt und Tritt begegnet (man vgl. besonders das. c. 20), ergibt sich von vorne herein die Präsumption, dass Ez. aus P ebenso wie aus den anderen Quellen geschöpft hat, dass es aber höchst unwahrscheinlich ist, dass P, bei dem sich kein sicheres Beispiel der Entlehnung aus anderen Schriften nachweisen lässt, dessen Sprache und Ausdrucksweise sonst überall sicher originell erscheint, gerade einzig und allein das Buch Ezechiels benutzt haben soll. Ferner: wenn Ez. das Original wäre, dem P (Pg und H) jene zahlreichen oben angeführten Ausdrücke und Sätze entnommen hätte, wie kommt es, dass er gerade diejenigen Ausdrückc aus Ez. sich herausgesucht, die dort originell sind, und allen denen, welche Ez. mit Deut, Jeremia u. A. gemeinsam hat, sorgfältig aus dem Wege gegangen ist? Hat es etwa P darauf abgesehen, nur das Originelle aus Ez. zu entlehnen, und zu diesem Zwecke eine kritische Untersuchung dieses Buches vorgenommen, um zu erkennen, was originell und was nachgeahmt ist?! Warum kommen z. B. die Ausdrücke הקל אב ואם, הדיח, אנשי מספר, לא תחום ולא תחמול, עץ רענן, זעוה, שקוצים, סמל, השב שבות u. a., die Ez. dem Deut. und anderen Quellen entlehnt hat, in P niemals zur Anwendung?*) Dies beweist doch zur Evidenz, dass nicht Ez.,

*) Man könnte dagegen die Frage aufwerfen, warum Ez. nicht auch den Ausdruck הלך קרי oder קאה הארץ von H gebrauchte. Die Antwort liegt aber auf der Hand. קרי hat in der Mischna-Sprache die Bedeutung von קרה לילה (Deut. 23, 11). Diese Bedeutung mag wohl das Wort schon zur Zeit Ez.'s ge-

sondern P das Original ist, das Ez. vor Augen gehabt und benutzt hat. Wie Ez. in seinen Gesetzen P voraussetzt, ist oben S. 147f. und 262ff gezeigt; vgl. auch „die wichtigste Instanzen u. s. w. S. 41f.

Ist es nun entschieden, dass sowohl Pg als H von Ez. vorzugsweise benutzt und citirt werden, so ist es auch nicht zu bezweifeln, dass diese Gesetzsammlungen dem Propheten als ein einheitliches Gesetzbuch vorgelegen haben. Er citirt beide in ein und demselben Capitel als Gottesoffenbarungen aus der mosaischen Zeit. So stellt Ez. 20, 5f die Offenbarung Gottes aus Exod. 6, 5ff (Pg) dar, fährt dann fort (v. 11f.) auf die Gesetze in Lev. 18 und Exod. 31, 13 ff. (H) hinzuweisen und schliesst seine Rede (v. 40f.) mit Anspielung auf die Opfergesetze (Lev. 1, 9) und die heiligen Abgaben (Num. 18) des Pg. — In c. 44 vv. 15—31 stellt Ez. für die Priester und betreffs der Abgaben an dieselben eine Gesetzesreihe zusammen, die zum allergrössten Theil nicht nur dem Inhalte, sondern auch dem Wortlaute nach aus Pg und H geschöpft ist. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass ein Prophet von zwei einander widersprechenden Gesetzbüchern, als welche Pg und H von der neuern Kritik erklärt werden, beide für Gottesgesetze und Gottesoffenbarungen gehalten und in solcher Weise dieselben benutzt hätte. Ez. ist ein Zeuge nicht nur für die Einheit von Pg und H, sondern auch dafür, dass deren Gesetze den Israeliten in der Wüste nach ihrem Auszuge aus Aegypten gegeben worden sind. Kommt noch hinzu, dass das Gesetzbuch selbst sich als in der Wüste offenbart mit deutlichen Worten darstellt, indem es (Lev. 18, 3) Israel vor „den Thaten des Landes Aegypten, wo ihr gewohnt habt und vor den Thaten des Landes Kanaan, wohin ich euch bringen will" eindringlich warnt. So konnte nur Moses geschrieben haben; denn dass hier ein Späterer sich fälschlich für Moses ausgeben will, ist bei dem erhabenen moralischen Standpunkte, den das Heiligkeitsgesetz zugestandener Massen einnimmt, gänzlich ausgeschlossen. Vgl. auch Grätz in „Monatsschr. für Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums" Jahrg. 1886 S. 233 ff.

Litteratur über das Heiligkeitsgesetz: Klostermann, der Pent. S. 368—418; Franz Delitzsch in Luthard's Zeitschr. für

---

habt haben; daher konnte חלך קדי nicht in dem Sinne gebraucht werden, den es in Lev. 26 hat. Ebenso mag קשה von leblosen Wesen in späterer Zeit ausser Gebrauch gewesen sein.

K. W. 1880 S. 617—626; L. Horst, Lev. 17—26 und Hezekiel 1881; Baentsch, das Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26, 1893; Hoffmann, D., die wichtigsten Instanzen gegen die Gr.-Wellh. Hypothese (1903) S. 16 ff.; die das Heiligkeitsgesetz behandelnden Abschnitte in den Einleitungen von Riehm, Cornill, Holzinger, Kuenen (deutsch von Weber), Driver (deutsch von Rothstein), H. L. Strack und Baudissin; endlich die neuesten Commentare zu Lev. 17 ff. von Dillm., Strack, Baentsch und Bertholet.

e) Anhang zum Heiligkeitsbuche.

Heiligung durch Gelobungen; andere Weihegaben, c. 27.

Als Anhang zu den Heiligkeitsgesetzen werden Vorschriften über Personen und Sachen gegeben, die entweder durch besondere Gelübde dem Heiligthum geweiht wurden und zumeist durch eine bestimmte an das Heiligthum zu entrichtende Geldsumme losgekauft werden müssen oder können, oder als heilig Gott angehören und bestimmten Vorschriften unterworfen sind. Das Capitel handelt demnach I. über Gelobung von Personen für Gott, die dann nach einer bestimmten Schätzung loszukaufen sind, (vv. 2—8), dann II. über Heiligung von reinem und unreinem Viehe (vv. 9—13). Darauf folgen III. Vorschriften über Heiligung von Häusern und deren Lösung (vv. 15—16). IV. Bestimmungen über geheiligte Erbäcker (vv. 17—21); V. solche über Heiligung von Kaufäckern (vv. 22—25). Darauf werden Bestimmungen getroffen über Gegenstände, die als heilig Gott angehören, und zwar VI. Erstgeborenes von reinem und unreinem Viehe (vv. 26—27); VII. gebanntes Eigenthum an Menschen und Vieh (v. 28); VIII. gebannte dem Tode geweihte Menschen (v. 29); IX. Zehnten von Bodenprodukten (vv. 30—31); X. Zehnten vom Vieh (vv. 32—33). Zuletzt wird durch eine Unterschrift (v. 34) das ganze Buch Leviticus abgeschlossen.— Der Grund, dass unser c. nicht vor die Mahnrede (c. 26) gesetzt wurde, mag entweder darin liegen, dass es angemessen erschien, das Buch Lev. mit einem Gesetzabschnitt zu beschliessen, oder dass die Mahnrede sich wegen 26, 34 f. passender dem Sabbatjahr-Gesetz (c. 25) anschloss.

Betreffs des Alters unseres Capitels erklären die Neuern (Wellh., Kuenen, Baentsch, Bertholet), dass dasselbe nachexilisch

und noch jünger als Pg sei. Indem wir hinsichtlich einzelner Vorschriften auf unsere Auslegung verweisen, seien hier folgende Momente, welche das hohe Alter beweisen, besonders hervorgehoben.

1) Die meisten Abgaben, von denen hier die Rede ist, fallen dem Heiligthum zu; so die Weihungen der Schätzungswerthe von Personen (ערך נפשות), die Lösegelder für unreines Vieh, sowie für Häuser und Felder, überhaupt alle Werthheiligthümer. Schon Moses hat nach dem Kriege mit Midjan alle Goldspenden in die Stiftshütte gebracht (Num. 31, 53), und seit Josua existirte ein Tempelschatz, wo das gesamte Gut der Stadt Jericho aufbewahrt wurde (אוצר ה' Jos. 6, 19, אוצר בית ה', Jos. 6, 24). Auch zur Zeit der Könige wurde dieser Schatz für Tempel- und Staatszwecke verwendet (1. Kön. 7, 51; 14, 26; 15, 18; 2. Kön. 12, 5f.; 22, 4 ff.). Unser Gesetz aber kennt noch keinen אוצר ה', nicht einmal vom אהל מועד ist da die Rede (wie in Num. 31, 53), weil es auf dem Sinai vor Errichtung des אהל מועד offenbart wurde.

2) Zur Zeit des Königs Jehoas war das Gesetz von den Gelobungen von Personen, deren von der Thora festbestimmten Schätzungswerth man ins Heiligthum brachte, allgemein in Uebung. איש כסף נפשות ערכו (2. Kön. 12, 5) kann nur bedeuten: „das Personengeld, das ein jeder nach seinem Schätzungswerthe gelobt hatte." ערך ist bereits, wie in der Mischnasprache, ein Terminus für den von der Thora festgesetzten Werth einer jeden Person. Man gelobte nach der Mischna: ערכי עלי (ich verpflichte mich, meinen ערך dem Heiligthum zu entrichten). Da nun dieser ערך als das Lösegeld für die betreffenden Personen betrachtet wurde, hiess er auch כסף נפשות (Personengeld) oder genauer כסף נפשות ערך (das ערך-Personengeld). Jene gelegentliche Angabe bezeugt am besten das hohe Alter der betreffenden Thora-Vorschriften.

3) Mit den in unserem Capitel festgesetzten ערך-Taxen stimmen auch die entsprechenden andern Lösegeld-Vorschriften überein, die der Erstgeborenen (Num. 18, 16) und der Leviten (Num. 3, 47), ebenso das Lösegeld für einen getödteten Sklaven (Exod. 21, 32), s. weiter zu v. 4. Der Ausdruck ערכך, der oft im Pent. vorkommt, kann auch nur in unserem Cap. seinen Ursprung haben (vgl. Lev. 5, 15; 18; 25; Num. 18, 16).

4) Bei den Bestimmungen über die Erstgeborenen in unserem c. (vv. 26f.) vermisst man die Vorschrift über die Lösung der erstgeborenen Menschen. Dies beweist, dass unser Gesetz älter ist als Num. 18, wo in v. 16 die Taxe für die Lösung der erst-

geborenen Menschen bestimmt wird. Als Sinai-Gesetz gilt vielmehr unserem Abschnitte noch die Vorschrift von Exod. 13, 2, wonach jeder Erstgeborene selbst Gott angehört und nicht gelöst werden kann.

5) Es ist auffallend, dass in unserem Abschnitte bei den Bestimmungen über die Weihung eines Hauses (v. 14f.) nicht auf das Jobeljahrgesetz Rücksicht genommen wird, wie dies bei den Vorschriften über die Weihung von Feldern geschieht (vv. 16—24). Wenn die oben S. 343 ausgesprochene Vermuthung richtig ist, dass בהר סיני in Lev. 25, 1 sich nicht auf alle in Lev. 25 enthaltenen Gesetze bezieht, so wäre auch die Annahme gestattet, dass alle Bestimmungen über die Rückgabe der Häuser im Jobeljahre (25, 29—34) erst in den Steppen Moabs nach Anordnung der Levitenstädte zusammen mit den Bestimmungen über die Häuser der Leviten getroffen wurden und deshalb in unserem Gesetze noch nicht berücksichtigt werden konnten.

6) Ein hohes Alter bekunden die Gesetze über חרם (v. 29), sowie über den Zehnten und dessen Lösung (v. 30f.), vgl. zu den betr. Stellen.

7) Dass dem Propheten Ez. unser Abschnitt vorgelegen, beweist Ez. 20, 37; 48, 14, vgl. oben S. 385.

Die Unterschrift v. 34 erklärt unser Gesetz als ein Sinai-Gesetz. Der Inhalt spricht dafür, dass es noch beim ersten Aufenthalt Mose's auf dem Sinai offenbart worden ist. Es spricht noch nicht von Aaron, vom Stiftszelte und von den Leviten. Da es aber von heiligen und geweihten Dingen handelt, so wird es passend als Anhang zum Heiligkeitsgesetze hingestellt.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Sprich zu den Kindern Israel und sage ihnen: Wenn jemand ein Gelübde ausspricht, die Schätzung von Personen für den Ewigen. V. 3. So sei die Schätzung einer männlichen Person, ist sie im Alter von zwanzig Jahren bis sechzig Jahre, so sei die Schätzung fünfzig Schekel Silber nach dem Schekel des Heiligthums.

יפלא נדר, vgl. oben zu 22, 21.— בערכך beginnt den ersten Unterfall zu נדר: ist das Gelübde die Schätzung von Personen u. s. w.; den zweiten Fall bringt v. 9. Ueber ערך, s. I 208 f. und Halévy, Journal Asiat. 1899 XIV, 548. Da man Personen selbst nicht geloben kann, so wird nur von ערך נפשות gesprochen. Das כ wie

בבקר 22, 21. — בעי נפ׳ לחי. Der Werth, den eine Person für den Ewigen hat, unterscheidet sich von dem Werthe des Menschen nach seiner physischen Kraft. Letzterer heisst bei unseren Weisen דמים, und wenn jemand gelobt: דמי מלתי עלי (ich verpflichte mich, den Geldeswerth eines Menschen dem Heiligthum zu spenden); so muss er soviel geben, wie der Preis der betreffenden Person als Sklave taxirt würde. ערך dagegen bezeichnet den Werth, den ein Mensch nach der Bestimmung des göttlichen Gesetzes für Gottes Heiligthum hat; dabei haben alle Menschen von gleichem Geschlecht in gleicher Altersstufe gleichen Werth, so verschieden auch ihre physischen und geistigen Kräfte sein mögen. Dieser Werth ist in unserem Abschnitte bestimmt, und danach muss man bezahlen, wenn man das Gelübde ערך מלתי עלי ausspricht (s. Arachin Abschn. III, Anf.).— בן עשרים — בן ששים; hier ist überall vom zurückgelegten 20. resp. 60. Jahre die Rede; dies lehrt uns v. 7 מבן ששים שנה ומעלה, wonach das 60. Jahr wie die Jahre unter 60 (כלמטה הימנה) betrachtet wird. Das gilt auch von den anderen in unserem Abschnitte genannten Zahlen (Arachin 18a). Die Wiederholung des והיה nach längerem Subjectsausdruck, wie Exod. 4, 9. — בשקל הקדש s. weiter v. 25, wo diese Bestimmung allgemein für alle ערכים gegeben wird. — Das Alter von 20—60 Jahren wird als das leistungsfähigste zuerst genannt, und auch für das Heiligthum haben die Personen in diesem Alter den höchsten Werth von 50 Schekel (vgl. 2. Kön. 15, 20).

V. 4. Ist es eine weibliche Person, so sei die Schätzung dreissig Schekel.

Da das Weib auch in Bezug auf die Gottesgebote weniger Verpflichtungen hat als der Mann, so ist selbstverständlich dessen ערך geringer. Der Werth von dreissig Schekel entspricht dem Strafgelde, das für einen von einem Ochsen getödteten Sklaven bezahlt wird (Exod. 21, 32), da ein Sklave oder eine Sklavin zu denselben מצות wie eine Frau verpflichtet ist. Daher ist auch dort der Werth von Sklave und Sklavin gleich. Allerdings ist dort auch kein Unterschied hinsichtlich des Alters des Sklaven gemacht; es sollte wohl für alle Fälle ein gleiches Strafgeld bestimmt sein.

V. 5. Ist es eine Person von fünf bis zu zwanzig Jahren, so sei die Schätzung der männlichen zwanzig Schekel und für die weibliche zehn Schekel.

Ein Weib unter 20 Jahren wird im Verhältnis zum Manne gleichen Alters geringer geschätzt ($^1/_2$ des Manneswerthes) als bei der höheren Altersstufe ($^3/_5$ desselben). Der Grund dürfte in den in Sanhedrin 100b angeführten Sprüchen (über die Gefahren, denen das Weib ausgesetzt ist) zu finden sein.

V. 6. Ist es eine Person von einem Monat bis zu fünf Jahren, so sei die Schätzung der männlichen fünf Schekel Silber, und für eine weibliche Person sei die Schätzung drei Schekel Silber.

חמשה שקל, wie bei der Auslösung von Erstgeborenen, Num. 18, 16. Das Verhältnis zwischen dem Werthe eines Weibes und eines Mannes ist in diesem Kindesalter wieder wie 3 zu 5, da die in Sanhedrin 100b erwähnten Gefahren in diesem Alter noch nicht vorhanden sind. Beim Kinde ist der ערך $^1/_{10}$ der höchsten Taxe, $3 = {}^1/_{10}$ 30; $5 = {}^1/_{10}$ 50.

V. 7. Ist es eine Person von sechzig Jahren und darüber, so sei, wenn es eine männliche ist, die Schätzung fünfzehn Schekel, und für die weibliche (sei sie) zehn Schekel.

Im hohen Alter stellt sich das Verhältnis des Schätzungswerthes des Weibes zu dem des Mannes wie 2 zu 3, da der Mann durch das Alter mehr in seinem Werthe verringert wird, als das Weib, Raschi nach Arachin 19a.

V. 8. Und wenn er zu arm ist für diese Schätzung, so stelle er ihn vor den Priester, und der Priester schätze ihn; gemäss dem, wozu das Vermögen des Gelobenden ausreicht, schätze ihn der Priester.

מעריכו — כן bedeutet nach Sifra: אם רוש עני מליתן ערך, wenn er zu arm ist, um die vorgeschriebene Taxe zu zahlen. Das מ kann als compar. genommen werden; er ist ärmer, als die Schätzung beträgt. — והעמידו, so soll der Gelobende (מעריך) ihn (dessen Werth er gelobt hat, den נערך) vor den Priester stellen. Hieraus ist zu ersehen, dass man nur von lebenden Menschen den ערך geloben kann, aber nicht von einem מת (Gestorbenen) oder גוסס (einem im Sterben Liegenden), den man nicht vor den Priester hinstellen kann (Arachin 4a). War der נערך jedoch zur Zeit des Gelobens am Leben, so muss man den ערך auch nach dem Tode des נערך be-

zahlen (Sifra, Arachin 20a). — על פי אשר תשיג. Diese Erleichterung, dass man nur nach den jetzigen Vermögensumständen bezahlt, ohne die Verpflichtung, später bei Besserung der Vermögensverhältnisse noch nachzahlen zu müssen, gilt nur bei ערכין; dagegen muss bei einem דמים-Gelübde, wer nicht im Stande ist, das ganze Gelübde zu bezahlen, später, wenn er zu Vermögen kommt, den schuldigen Rest nachzahlen (Arachin 20a). — Uebrigens wird nicht das ganze Vermögen des Gelobenden für den ערך genommen, sondern es wird ihm dasjenige an Nahrungsmitteln, Kleidung, Mobiliar und Handwerkszeug gelassen, was er nothwendig zum Lebensunterhalte bedarf (Arachin 23b, B. mezia 104a). Man nennt dies מסדרין (wohl von סדר = ערך abzuleiten), wofür Einige משדדין (von שודד, Ueberrest) lesen.

V. 9. Und wenn es Vieh ist, von welchem man dem Ewigen ein Opfer darbringen kann, so soll Alles, was er davon dem Ewigen gibt, heilig bleiben. V. 10. Er soll es nicht umwechseln und nicht vertauschen, weder ein Gutes für ein Schlechtes, noch ein Schlechtes für ein Gutes. Wenn er aber doch Vieh um Vieh austauscht, so soll es selbst samt dem dafür eingetauschten heilig sein.

ואם בהמה, wenn das, was er gelobt, nicht eine Schätzung von Menschen, sondern ein zum Opfer taugliches Thier ist, dann darf es nicht mit Geld ausgelöst werden, sondern es muss selbst heilig bleiben und auf dem Altar als Opfer dargebracht werden. (בהמה ist als Objekt zu יפלא נדר in v. 2 zu nehmen). — אשר יקריבו וגו', d. s. reine Thiere, die man als Opfer darbringen kann, im Gegensatz zu בהמה ממאה in v. 11. — כל אשר וגו'. Dem einfachen Sinne nach kann es sich hier nicht um eine Gelobung von Opfern handeln, da hier nur von einer gottgeweihten Gabe (יתן לה') gesprochen wird. Es ist dies eine Weihung für das Heiligthum, zu Tempelzwecken (לבדק הבית, zur Reparatur des Tempels, nennen es unsere Weisen, s. I 207). — ממנו auf fem., wie 6, 8. Trotzdem nun das Thier nicht als Opfer gelobt wurde, יהי קדש, soll es dennoch heilig bleiben. Es darf also nicht dem Heiligthum entzogen werden. Was mit solchen Thieren geschehen soll, lehrt Maim. H. Arachin 5, 7 (nach Mischna Schekalim IV, 6 und einer Bar. in Temura 33b), indem er sagt: המקדיש את בהמתו סתם . . . ואין כל בהמה תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח זכרים ימכרו לצרכי עולות ויקריבו אותן עולות והנקבות ימכרו לצרכי שלמים ויקריבו אותן שלמים והדמים יפלו לבדק הבית שסתם הקדשות לבדק

והבית ועל זה נאמר ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן להי כל אשר יתן ממנו להי יהי קדש כלומר כל הראוי לקרבן על גבי המזבח יקרב.*)

Aber nicht nur, wenn das Thier סתם (unbestimmt) geheiligt wurde, sondern sogar, wenn es ausdrücklich לבדק הבית bestimmt ward, darf es ebenfalls nicht dem Altar entzogen werden (Maimon. das. Hal. 5). Dass es überhaupt verboten war, Thiere, die opferbar waren, לבדק הבית zu heiligen, wird in Temura 6a aus Lev. 22, 23 deducirt; dennoch aber ist, wenn dies geschehen, der Heiligungsakt giltig; nur muss das Thier selbst in der oben von Maim. angegebenen Weise dem Altar erhalten werden. — Nach der Ansicht von Tos. in Sebachim 59b dagegen ist die Bestimmung, dass opferbare Thiere auch als קדשי בדק הבית dem Altar nicht entzogen werden dürfen, nur eine rabbinische Verordnung. Hiernach spricht unser v. nicht von קדשי בדק הבית, sondern von קדשי מזבח. Diese Erklärung ist ebenfalls zulässig, da יפלא נדר (v. 2) sich auch auf ואם בהמה in v. 9 bezieht und נדר auch in c. 22, 23 ein für den Altar gelobtes Opfer bezeichnet. כל אשר יתן וגו spricht dann von der Absonderung (הפרשה); nachdem man zur Bezahlung des Gelübdes ein Thier hingegeben hat, soll dieses heilig bleiben, und es darf nicht umgetauscht werden. Ausserdem werden noch durch Deductionen des Talmuds aus כל אשר יתן וגו Bestimmungen abgeleitet für den Fall, dass man nur den Theil eines Thieres dem Heiligthum weiht (Temura 11b).

לא יחליפנו ולא ימיר. Nach L. Spiro bei Mecklenburg und Hirsch ist zwischen החלף und המר dahin zu unterscheiden, dass החלף gebraucht wird, wenn man Gutes für Schlechtes gibt, המר dagegen, wenn man Schlechtes für Gutes eintauscht; טוב ברע wäre danach Object zu לא יחליפנו und רע בטוב zu לא ימיר. Nach Wessely und Mendelssohn ist החלף Wechsel zweier ungleicher Gegenstände, המר Tausch von gleichen Dingen. Allein da der Schluss des v.'s nur von המר spricht und weiter v. 33 auch nur המר gebraucht wird, so ist

*) Wer sein Vieh unbestimmt heiligt . . . . so soll man damit in folgender Weise verfahren. Alle fehlerlosen Thiere, die zur Darbringung auf den Altar sich eignen, sollen, falls sie männlich sind, zu Ganzopferzwecken verkauft und als Ganzopfer dargebracht werden, und falls sie weiblich sind, zu Friedensopfern verkauft und als Friedensopfer dargebracht werden. Der Erlös wird zur Tempelreparatur verwendet, weil unbestimmte Heiligungen solchen Tempelzwecken geweiht sind. Hinsichtlich dieses Falles heisst es (in Lev. 27, 9): „Ist es Vieh, von dem man dem Ewigen Opfer darbringen darf, so soll Alles, was er davon dem Ewigen geben kann, heilig bleiben", das heisst, Alles, was sich zum Opfer für den Altar eignet, soll als solches dargebracht werden.

eine solche Unterscheidung unstatthaft. Auch Maim., sowohl im ספר המצות als im יד החזקה (H. Temura I, 1), zählt לא יחי und לא ימיר nur als ein Verbot. Unsere Weisen in Tem. 9a deuten: לא יחליפנו בשל אחרים, es darf niemand sein profanes Thier gegen das Opfer eines Anderen austauschen; doch kann diese תמורה nur dann wirksam sein, wenn der Andere gesagt hat: כל הרוצה להמיר ימיר. Das Gesetz von תמורה gilt nur bei קרבן בהמה, קדשי מזבח, קרבן יחיד, ישראל; es gilt nicht bei עומות ומצורות, קדשי בדק הבית, שותפים וצבור, נכרים. Auch gilt der Kanon: אין תמורה עושה תמורה; wenn man also ein תמורה-Thier wieder vertauscht, so wird das dafür Eingetauschte nicht heilig. Ebenso kann ein ולד קדשים nicht תמורה bewirken (s. Sifra u. Tem. 12a). — מום ברע und רע במום bedeutet nach Tem. 9a: ein Fehlerloses gegen ein Fehlerhaftes (Heiliges, wenn קדם הקדשן את מומן, s. weiter v. 11 und Chullin 130a) und umgekehrt; denn in Deut. 17, 1 wird von einem fehlerhaften Opferthiere כל דבר רע gesagt. — והיה — ואם המר. Dem Nachsatze wird והיה vorangestellt, wie Exod. 4, 16; Num. 21, 8; Richter 7, 4 (vgl. Ewald 345b). הוא das Opferthier, das שור oder שה ist. — יהי קדש. Ueber den Grund vgl. Maim. H. Tem. Ende. Es wird vielleicht als eine Entweihung des Heiligen betrachtet, wenn es mit Profanem vertauscht wird; daher soll zur Strafe Beides heilig sein. Allerdings ist bei einem fehlerhaften Opferthiere die Auslösung mit den Worten: הרי זו מחוללת על זו gestattet (Tem. 26b), weil dabei die Heiligkeit des Opfers auf das Profane übertragen wird; dagegen wird mit den Worten הרי זו תמורת זו Profanes für Heiliges gesetzt und damit das Heilige entweiht, (vgl. Ausführliches hierüber bei Hirsch). Zu merken ist ferner, dass nur derjenige, zu dessen Sühne das Opfer bestimmt ist (der מתכפר) die Temura-Wirkung durch Tausch herbeiführen kann, aber kein Anderer ohne Einwilligung des מתכפר (Tem. 10a). Die Heiligkeit des Opferthieres wird durch die Temura auch dem eingetauschten Thiere zu Theil, so dass תמורת עולה ein עולה wird; ebenso bei שלמים. Nur bei חמאת und אשם gelten für die תמורה besondere Vorschriften (s. M. Temura Abschn. III).

V. 11. Und wenn es irgendein unreines Vieh ist, von welchem man dem Ewigen kein Opfer bringen darf, so stelle er das Vieh vor den Priester. V. 12. Und der Priester schätze es ab, wie gut oder schlecht es sei; bei der Schätzung des Priesters, so soll es verbleiben. V. 13. Und wenn er selbst es einlöst, so füge er ein Fünftel auf die Schätzung hinzu.

ואם כל בהמה טמאה וגו׳. Nach Raschi (vgl. Sifra und Tem. 32b) spricht dieser v. nur von einem fehlerhaften Thiere. Die Bestimmung אשר לא יקריבו sagt danach, dass das Thier nur insofern טמאה ist, dass es zum Opfer untauglich ist. Dabei ist nach der Halacha zu unterscheiden, ob der Fehler bereits vor der Heiligung am Thiere war, oder ob er erst nach der Heiligung entstanden ist. (קדם הקדשן את מומן). Im ersteren Falle erlangt es nur Werthheiligkeit (קדושת דמים), und wird durch Auslösung vollständig חולין. Es kann ein solches heiliges Thier auch, wenn es todt ist, ausgelöst werden; es braucht nicht vor der Schätzung vor den Priester hingestellt zu werden.*) Dagegen hat ein Thier, das nach der Heiligung fehlerhaft geworden, die קדושת הגוף erlangt und ist noch nach der Auslösung nur zum beschränkten Gebrauch gestattet (אמור בגיזה ועבודה, s. Raschi zu Deut. 12, 15). Solche Thiere dürfen nur, wenn sie lebend sind, ausgelöst werden, weil bei diesen vor der Auslösung die Vorschriften von v. 11 und 12 (העמדה והערכה) vollzogen werden müssen. Nur von diesem letzteren Falle könnte nach Raschi unsere Stelle handeln, da hier והעמיד והעריך vorgeschrieben wird.

Dagegen bemerkt schon Ramban zu v. 27, dass der einfachen Erklärung nach v. 11 von בהמה טמאה im buchstäblichen Sinne des Wortes spricht und dass selbst der Midrasch unserer Weisen diesen einfachen Sinn nicht ausschliesst, sondern nur das überflüssige אשר לא יקריבו ממנה וגו׳ so deutet, als wenn stände ואשר לא יקריבו (mit ו copul.), so dass die Thora nicht nur von wirklich unreinem Viehe, sondern auch von den wegen eines unheilbaren Gebrechens zum Opfer untauglich gewordenen Thieren spricht. — לפני הכהן. Nach den Weisen in Sanhedrin 14b muss es nicht gerade ein Priester sein, vielmehr werden alle geheiligten Mobilien von drei Sachverständigen geschätzt; nach R. Jehuda dagegen muss einer von den dreien ein כהן sein. Zur Schätzung von Grundstücken und Menschen sind nach Aller Ansicht zehn Personen, unter diesen ein כהן, nöthig (Maim. ערכין 8, 2). — והעמיד את הבהמה. Auch bei einer zum בדק הבית geheiligten unreinen בהמה ist העמדה והערכה erforderlich (Maim. ערכין 5, 12). — בין טוב וגו׳ — והעריך. Nach Ralbag bezieht sich בין טוב ובין רע auf den Ausfall der Schätzung. Es ist einerlei, ob die Schätzung gut oder schlecht ausgefallen, d. h. dem Heiligthum zum Vortheil oder zum Nachtheil gereicht; sie ist jedenfalls giltig (vgl. B. mez. 57a, Tem. 27b). Dem einfachen Sinne

*) תנא דבי לוי ist zwar anderer Ansicht; doch steht diese Ansicht vereinzelt, Tem. 33a.

nach ist mit Mendelssohn zu erklären, er bestimme den Werth und unterscheide dabei zwischen gut und schlecht. — כערכך הכהן = כעך והכהן, wie die Schätzung des Priesters. בן יהיה, so viel muss jeder bezahlen, der es vom Heiligthum loskaufen will; doch der Eigenthümer muss noch ein Fünftel hinzufügen. Denn dass sich ואם נאל ינאלה auf den Eigenthümer, der es geheiligt hat, bezieht, beweist Sifra sehr richtig aus v. 15. Ausserdem schliesst noch ואם נאל יגי auch die Frau und die Erben des מקדיש in diese Verpflichtung mit ein. — חמישית. Das Fünftel wird wie oben 5, 16 berechnet.

V. 14. Und wenn jemand sein Haus weiht als dem Ewigen heilig, so schätze es der Priester, wie gut oder schlecht es sei; wie es der Priester schätzt, so soll es zu stehen kommen. V. 15. Wenn aber der Weihende sein Haus einlöst, so füge er den fünften Theil des Schätzungswerthes hinzu, und es verbleibt ihm.

ביתו. Das Suffix ו lehrt, dass man nur sein Eigenthum, aber nicht fremdes Gut als heilig weihen kann; andererseits lehrt wieder der Umstand, dass die Schrift als Exempel ein Haus anführt, dass der geheiligte Gegenstand, so wie das Haus, im Bereiche (ברשותו) des Weihenden sein muss. Er kann demnach dasjenige, was etwa durch Raub aus seinem Bereiche entführt ist, nicht als heilig weihen (B. kamma 68b). בן מוב ובן רע, wie oben v. 12.— בן יקום, (s. 25, 30), so gilt es für einen Fremden, der es vom Heiligthum kaufen will. Nach den in 25, 29 ff. vorgeschriebenen Jobel-Bestimmungen gilt hier folgendes: Ist das Haus in einer befestigten Stadt, so bleibt es dem Käufer, nachdem es ein volles Jahr in seinem Besitze gewesen, für ewig verfallen. Ist es aber in einer offenen Stadt, so muss es der Käufer im Jobeljahre dem ursprünglichen Besitzer zurückgeben (Maim. ערכין 5, 4). — והמקדיש, auch seine Frau und seine Erben (תיב). Der Eigenthümer kann selbst ein בית עיר חומה nach einem Jahre vom Heiligthume einlösen, wiewohl es bei einem Verkauf nach dieser Zeit verfallen wäre (Arachin 31b). — Warum hier bezüglich des Jobel keine Bestimmungen getroffen werden, vgl. oben S. 393.

V. 16. Und wenn jemand einen von seinen Erbäckern dem Ewigen weiht, so sei die Schätzung seiner Aussaat entsprechend: die Aussaat eines Chomer Gerste für fünfzig Schekel Silber. V. 17. Wenn er vom Jobeljahre ab sein Feld weiht, so gelte es

nach dieser Schätzung. V. 18. Wenn er aber sein Feld nach dem Jobel weiht, so berechne ihm der Priester das Geld nach den Jahren, die noch bis zum Jobeljahre übrig sind; und es werde von der Schätzung etwas abgezogen.

Es wird bei der Heiligung eines Feldes unterschieden zwischen einem Erbacker (שדה אחזה), der ewiges Eigenthum des Besitzers ist, und einem gekauften Felde (שדה מקנה v. 22), das man nur bis zum Jobel erworben hat. — משדה אח׳, einen Theil seiner Erbäcker (s. oben 25, 25). — והיה ערכך וגו׳; damit wird blos der Werth bestimmt, nach dem ein שדה אחזה geschätzt wird. In v. 19 wird aber hinzugefügt, dass der מקדיש selbst zu diesem Schätzungswerthe noch ein Fünftel hinzufügen muss. Dieser festbestimmte Schätzungswerth galt aber nur für שדה אחזה; dagegen wurde שדה מקנה stets nach dem jeweiligen Taxwerthe ausgelöst (Arachin 14a). — חמר oder כור ist nach Ez. 45, 14 = 10 איפה = 30 סאה. זרע חמר ist ein Raum, auf dem man einen כור aussäen kann. Da nun ein בית סאה die Hälfte vom Tempelvorhofe, also 50 Ellen im Quadrat oder 2500 Quadratellen betrug, so war ein בית כור 75000 Quadratellen, oder ein Quadrat, dessen Seite $= \sqrt{75000}$ ungefähr 274 Ellen mass (Maim. ערכין 4, 4). Nach neueren Massen ist die Berechnung sehr verschieden; vgl. Zuckermann, das jüdische Masssystem, Breslau 1867, I. Hildesheimer, Abhandlung über jüdisch-rituelle Masse und Geldwerthe, im Bericht der Eisenstädter Rabbinatsschule, Prag 1868. — בחמשים שקל כסף. Es wird ein solches Stück Feld gerade so hoch, wie ein Mann in seinem kräftigsten Alter (v. 3) taxirt. Möglich, wie Hirsch bemerkt, dass ein solches Stück Land gerade hinreichte, um einen Menschen zu ernähren. Da indessen die Verhältnisse im Laufe der Zeiten sich ändern, die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes aber ewig unveränderlich sind, so müssen wir derartige Vorschriften immerhin mit Ibn-Esra als Verordnungen (חקים) erklären, für die keine hinreichende Begründung gegeben werden kann.

אם משנת היובל. Damit ist der Schluss des Jobeljahres gemeint; denn im Jobel selbst kann nach Mar Samuel (Arachin 24a), dessen Ansicht Maim. (ערכין 4, 10) recipirt, ein Feld nicht als heilig geweiht werden. — בערכך יקום, da muss es nach dem vollen Schätzungswerthe bei der Auslösung berechnet werden, also jeder Chomer Aussaat für 50 Schekel. — אחר היובל ist wenigstens ein volles Jahr nach dem Jobel; denn im ersten Jahre nach dem Jobel findet noch

kein Abzug (גרעון) statt, da man dem הקדש die Monate nicht in Rechnung bringt (Arachin 24b). — על פי השנים הנותרות, nach den noch bis zum Jobel fehlenden Jahren wird der Lösungspreis berechnet. Da nun für 49 Jahre der Preis 50 Schekel gilt, so zahlt man für jedes Jahr $1\,^1/_{49}$ Schekel. Unsere Weisen bestimmen für jedes Jahr 1 Schekel (oder 1 Sela') und ein Pondion (פונדיון, dupondium). Wiewohl 1 Schekel nur 48 Pondion beträgt, so wird er dennoch so berechnet, als wäre er 49 Pondion, da ein Pondion bei einem Schekel als Wechslergeld (קלבון למרוחם) bezahlt werden muss (Bechorot 50a). — וגרע מערכך kann sich natürlich nicht auf שנים הנותרות, sondern nur auf die vergangenen Jahre beziehen. Die bis zum Jobel noch übrigen Jahre werden berechnet, für jedes Jahr wird 1 Sela' und ein Pondion bezahlt, und so wird ein Theil von der fixirten Schätzung von 50 Schekalim abgezogen. וגרע ist also unpersönlich zu fassen: es wird abgezogen, מערכך, ein Theil von der Schätzung. (Anders Mecklenburg, vgl. das.).

V. 19. Und wenn der, welcher es geweiht hat, das Feld einlöst, so füge er den fünften Theil des Schätzungswerthes hinzu, und dann verbleibt es ihm.

Nachdem der Werth als ערך fixirt ist, muss der מקדיש, wenn er es für diesen Werth einlösen will, noch den חומש hinzufügen. וקם לו, es bleibt dann ihm, und er braucht es nicht im Jobeljahre den Priestern zu geben, wie dies beim שדה החרם (v. 21 u. 28) geschieht. Doch muss nach der Tradition unserer Weisen der Minimalbetrag des Auslösungsgeldes der Schätzungswerth von zwei Jahren sein, also von jedem Chomer-Aussaat 2 שקל und 2 פונדיון. Dies wird aus den Worten על פי השנים הנותרות (v. 18) entnommen, da unter שנים mindestens 2 Jahre verstanden sind. Hat nun jemand ein Feld weniger als 2 Jahre vor dem Jobel geweiht, so besteht das Recht des Abziehens (דין גרוע) für ihn nicht; vielmehr kann er es nur für den vollen Taxwerth (50 Schekel pro Chomer-Aussaat) einlösen.

V. 20. Wenn er aber das Feld nicht einlöst, — und hat man das Feld an einen Andern verkauft, so kann es nicht mehr eingelöst werden, — V. 21. So soll das Feld, indem es im Jobel frei ausgeht, dem Ewigen heilig sein, wie das Feld des Bannes, dem Priester soll es als Besitzthum gehören.

Am einfachsten erklären sich unsere vv. nach Raschi, wonach dem Eigenthümer nur solange das Einlösungsrecht zusteht, als es der Schatzmeister des Heiligthums nicht an einen Anderen verkauft hat. Es heisst dann hier: ואם לא יגאל וגו׳ wenn der Eigenthümer es überhaupt nicht einlöst (bis zum Jobeljahre), oder (so wird hinzugefügt) wenn man (der Schatzmeister) es verkauft hat an einen Andern, so dass es vom Eigenthümer nicht mehr eingelöst werden kann, so soll u. s. w. Es kann auch ואם מכר als Zwischensatz gefasst werden: Wenn er das Feld nicht einlöst, und nachdem man das Feld an einen Andern verkauft hat, kann es nicht mehr eingelöst werden. Es darf nicht auffallen, dass zu ואם מכר ein anderes Subject (הגובר) supplirt wird, als zu ואם לא יגאל, da selbstverständlich jeder Satz von der Person spricht, der die entsprechende Handlung zukommt; das Lösen ist Sache des Eigenthümers, zu verkaufen aber ist nur die Tempelverwaltung berechtigt. Ebenso wird auch in v. 28 לא ימכר ולא יגאל und in v. 27 ואם לא יגאל ונמכר gesagt, was voraussetzt, dass geheiligte Gegenstände entweder vom Eigenthümer eingelöst oder von der Tempelverwaltung verkauft werden. Entschieden falsch aber ist die Erkl. der Neuern (Knobel, Keil, Dillmann, Strack u. A.), dass ואם מכר ebenso wie לא יגאל den Eigenthümer zum Subjecte hat, der, weil er das Gut des Heiligthums verkauft hat, damit bestraft wird, dass er das Einlösungsrecht verliert. Dies ist undenkbar. Es hat niemand ausser der Tempelverwaltung das Recht, geheiligte Güter zu verkaufen. Thut er es dennoch, so hat der Kauf keinerlei Geltung; das Feld gehört nach wie vor dem Heiligthum, und wer es benutzt, vergreift sich an geheiligtem Gute. Wie könnte die Thora es zulassen, dass solches Gut dem Käufer bis zum Jobeljahre verbleibe (בצאתו ביובל)?

Eine andere Ansicht hat hinsichtlich vorliegender Gesetzesbestimmungen Maim. nach seiner LA. in der Mischna Arachin 25a (vgl. Maim. הל׳ ערכין 4, 20). Nach Maim. kann der Eigenthümer es bis zum Jobeljahre stets, auch aus der Hand dessen, der es vom הקדש gekauft hat, einlösen, sodass es dann im Jobel nicht verfällt. Nur wenn es bis zum Jobel nicht eingelöst worden, verfällt es dem Heiligthum für die Priester. Hiernach sagt die Bestimmung לא יגאל עוד nur, dass es im Jobeljahre nicht mehr eingelöst werden kann. ואם מכר aber bestimmt, dass trotzdem der גובר das Feld an einen Anderen verkauft hat, das Heiligthum also das Lösegeld von einem Andern empfangen hat, es dennoch im Jobeljahre nicht mehr vom Eigenthümer eingelöst werden kann, sondern dem Hei-

ligthum verfallen bleibt. — בצאתו ביובל, wenn es aus der Hand des Käufers nach 25, 28 im Jobel ausgeht. בצאתו bezieht sich aber auch auf ואם לא יגאל, da es dann aus dem Besitz des הקדש in den der כהנים übergeht.— כשדה החרם, vgl. zu v. 28.— לכהן, der Priester-Abtheilung, die beim Beginn des Jobeljahres in Funktion sich befindet.— אחוזתו; das Suff. könnte sich auf den מקדיש beziehen (Raschbam). Doch ist es besser, es als Besitzthum des כהן zu nehmen; das fem. תהיה richtet sich hier nicht nach dem Subject (שדה) sondern nach dem Präd. (אחוזה), wie 25, 33, Jos. 13, 14. Die Uebergabe des Feldes von Seiten des הקדש an die Priester geschieht, falls das הקדש bereits von einem Andern Geld dafür empfangen (d. h. אם מכר—לאיש אחר), umsonst ohne Lösegeld. Hat aber noch niemand das Feld vom הקדש ausgelöst, so können es die כהנים nur gegen Lösegeld als Besitzthum erhalten (Arachin 25b), und zwar ist das Lösegeld die oben bestimmte Taxe von 50 Schekel pro Chomer-Aussaat (Maim. ערכין 4, 19, כים das. u. מלים zu 4, 26).

Das unseren Gesetzesbestimmungen zu Grunde liegende Princip mag die Annahme sein, dass jeder מקדיש שדה in jedem Falle, wie bei מכירה, im Sinne hat, dem הקדש das Nutzniessungsrecht bis zum Jobel einzuräumen. Ausserdem zeigt aber derjenige, der die Einlösung unterlässt (und nach Raschi auch derjenige, der es nicht einlöst, bevor es das הקדש verkauft hat), dass er auch nach dem Jobel das Feld als חרם den כהנים überlassen will. Wer das Feld weniger als zwei Jahre vor dem Jobel weiht, der wollte sicherlich das ganze Feld dem הקדש geben (da man weniger als zwei Jahreserträgnisse gewiss nicht dem הקדש weiht). Er muss daher nach der Tradition den vollen Taxwerth von 50 Schekel pro Chomer-Aussaat bezahlen.

V. 22. Und wenn jemand seinen Kaufacker, der nicht zu seinen Erbäckern gehört, dem Ewigen weiht. V. 23. So berechne ihm der Priester den Betrag der Schätzung bis zum Jobeljahre, und er gebe die Schätzung an demselben Tage als Heiliges dem Ewigen. V. 24. Im Jobeljahr kehrt das Feld an den zurück, von dem er es gekauft hat, dem der Erbbesitz des Landes zusteht.

Beim שדה מקנה kann der מקדיש nur das ihm bis zum Jobel zustehende Nutzniessungsrecht weihen. — אשר לא משדה אחוזתו sagt (nach Arach. 26b), dass das Feld niemals שדה אחוזה werden kann, und schliesst den Fall aus, dass ein Sohn z. B. von seinem Vater

ein Feld gekauft und es beim Leben des Vaters geweiht hat, nachher aber der Vater gestorben ist, so dass das שדה מקנה zu einem שדה אחזה geworden ist. Dieses geht, wie ein שדה אחזה, im Jobel in den Besitz der Priester über. — וחשב לו וגו׳. Hier ist der Werth nicht, wie beim שדה אחזה, fixirt, sondern es wird zu jeder Zeit der Nutzniessungswerth bis zum Jobel berechnet, den der מקדיש, ohne Zugabe des חומש, zu erlegen hat. Nach R. Elieser ist hier auch, wie beim שדה אחזה, der Preis fixirt (Arach. 14a). — מכסת (von כסס schneiden, zählen, rechnen) den Betrag, s. Exod. 12, 4. — ביום הזה lehrt, dass der Werth immer nach Zeit und Ort bestimmt werden muss (Arach. 24a). — בשנת היובל. Im Jobeljahre geht es jedenfalls ohne Lösegeld an den ursprünglichen Erbbesitzer zurück, selbst wenn es nicht ausgelöst worden ist; so Maim. הי׳ ערכין 4, 26; wahrscheinlich ist auch Raschi dieser Ansicht, s. משנה למלך das.

V. 25. Und alle Schätzung geschehe nach dem Schekel des Heiligthums; zwanzig Gera sei der Schekel.

בשקל הקדש. Diese Bestimmung ist wohl nur deshalb nöthig, weil es noch andere, wahrscheinlich minderwerthige Schekel gab. Vgl. 2. Sam. 14, 26: אבן המלך, das Königsgewicht. — Aus Bechorot 5a geht hervor, dass zur biblischen Zeit zwischen dem heiligen Schekel und dem gemeinen Schekel nicht unterschieden wurde, obgleich der heilige Kikkar (= 3000 Schekel) das Doppelte des gemeinen Kikkar betrug. Zur Zeit der Mischna jedoch wurde der heilige Schekel gleich zwei gemeinen Schekeln gerechnet, vgl. Zuckermann, Ueber talmudische Gewichte und Münzen S. 9 ff. — עשרים גרה, Exod. 30, 13; Num. 3, 47; 18, 16; Ez. 45, 12. Nach Targ. ist es identisch mit אגורה (1. Sam. 3, 6). גרה wird von den Targg. mit מעא übersetzt, LXX ὀβολός. Die Etymologie ist dunkel; gewöhnlich wird es wie גרגר (Korn) erklärt. Während der biblische Schekel 20 Gera war, enthielt der spätere 24 Gera, oder 24 מעא. Der heilige Schekel hiess zur Zeit der Mischna סלע, während שקל = ½ סלע den gemeinen Schekel bezeichnete. Nach neueren Berechnungen wog dieser Schekel 14,55 Gr., vgl. Riehm, Handwörterbuch Art. Sekel.

V. 26. Jedoch ein Erstgeborenes, welches als Erstgeborenes von dem Viehe für den Ewigen geboren wird, soll niemand weihen; es sei Rind oder Schaf, dem Ewigen gehört es. V. 27. Wenn es

aber von unreinem Viehe ist, so kaufe er es nach der Schätzung los und füge den fünften Theil davon hinzu, und wenn es nicht eingelöst wird, so werde es nach Schätzung verkauft.

Zu den obigen Gesetzen über die Weihungen werden in v. 26 und in v. 28 zwei Fälle als Ausnahmen (mit אך) vorgeführt, in denen nine Weihung nicht stattfinden kann: 1) בכור und 2) חרם. — לא יקדיש; man soll es nicht zu einem andern Opfer weihen, da es schon als Erstgeborenes heilig ist. Wenn nun in Deut. 15, 19 bez. des Erstgeborenen geboten wird: תקדיש, so ist natürlich dort gemeint, man soll es als Erstgeborenes Gott weihen (Raschi, vgl. Mech. מסחא 16). Sifra und Sifre meinen indessen, man dürfe den בכור zwar nicht als Altaropfer (הקדש מזבח) weihen, wohl aber als הקדש עלוי (Schätzungs-Heiliges), wobei der Werth, den der בכור für den Eigenthümer hat (das Verfügungsrecht, es etwa einem verwandten כהן zu geben) abgeschätzt wird, worauf der Eigenthümer diesen Werth dem Heiligthum zahlt. — (So nach Raschi in Tem. 32, anders Tos. das. v. מקדישין). Aus בבהמה deducirt Sifra, dass auch bei anderen Opferthieren eine קדושה nicht in eine andere קדושה geändert werden darf (Tem. 32 a). — אשר יבכר lehrt aber, dass der בכור erst mit der Geburt heilig wird, dass man ihn daher vor der Geburt zu einem anderen Opfer weihen darf (Tem. 25 a). — אם שור — לה׳ הוא, weil es bereits dem Ewigen gehört, darf man es nicht zu einem anderen Opfer weihen.

ואם בבהמה הממאה וגו׳. Nach Raschi spricht dieser v. nicht vom Erstgeborenen eines unreinen Viehes, da man dieses nicht auszulösen braucht. Es kann aber hier nicht vom פטר חמור die Rede sein, da dieses nur mit einem Lamme ausgelöst werden kann (Exod. 13, 13), das dem Priester und nicht dem Heiligthum gegeben wird. Vielmehr ist hier von allem unreinen Viehe die Rede, das man zu Tempelzwecken (לבדק הבית) geheiligt hat. — Ramban dagegen muss nach seiner oben zu v. 11 (vgl. das.) gegebenen Erklärung unseren v. vom Erstgeborenen verstehen. Die Schrift lehrt aber hier, dass das Erstgeborene von unreinem Viehe (ausser פטר חמור) an sich keinerlei Heiligkeit besitzt; wenn daher jemand ein solches Erstgeborenes weiht, so ist es קדשי בדק הבית und kann nach seinem Werthe ausgelöst werden. Zu ואם בבהמה טמאה ist also noch zu ergänzen: יקדיש; vgl. auch Num. 18, 15 und פטרי das.— ואם לא יגאל. Die Loskaufung durch den Eigenthümer heisst גאולה (Raschi). ונמכר, so werde es an Andere verkauft. Es mag hier übrigens der Brauch vorausgesetzt sein, dass man auch das Erstgeborene des unreinen

Viehes aus Dankbarkeit Gott weihte; darum wird für diesen Fall die Auslösung geboten.

V. 28. Jedoch alles Banngut, das jemand dem Ewigen bannt, von Allem, was ihm gehört, sei es Mensch oder Vieh oder einer von seinen Erbäckern, darf nicht verkauft und nicht gelöst werden; alles Banngut ist dem Ewigen hochheilig. V. 29. Alles Gebannte, das gebannt wird an Menschen, kann nicht losgekauft werden; es soll getödtet werden.

חרם (vgl. ar. حرم), das Verbotene, Unerlaubte, vom privaten Gebrauch Ausgeschlossene, ist ein höherer Grad der Weihe für Gott, als הקדש. In einem Midrasch Jelamdenu, citirt von Ramban zu v. 29, heisst es: ר׳ עקיבא אומר חרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם. אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה. Es ist also חרם identisch mit einem Eide; sowie umgekehrt jeder Eid zugleich ein חרם ist. Daher haben die Männer von Jabesch den Tod verdient, weil sie den Eid gebrochen hatten (Richter 21, 5; 8). Hiernach wäre חרם eine Weihung mit feirlichem Eide. Auch Jonathan sollte getödtet werden, weil er einen solchen Bannschwur übertreten hatte; doch das Volk kaufte ihn los, indem es in diesem Falle von unserem Gesetze (v. 29) eine Ausnahme machen zu dürfen glaubte (1. Sam. 14, 44f.). — V. 28 spricht nun von dem Falle, dass jemand von seinem Eigenthum (מכל אשר לו) etwas bannt. מאדם, das sind Sklaven; ומשדה אחזתו, oben v. 21. — לא ימכר, dies darf nicht an einen Anderen verkauft werden, ולא יגאל, und nicht vom Eigenthümer eingelöst werden. — קדש קד׳ וגו׳, es wird den Priestern gegeben, oben v. 21, Num. 18, 14. In Arachin 28b befindet sich darüber eine Controverse der Tannaïm, ob unbestimmt Gebanntes (סתם חרמים) den Priestern oder den בדק הבית-Zwecken gehört. Die Halacha entscheidet, dass es den Priestern zufällt. Danach spricht also unsere Stelle von סתם חרמים. Dieses Banngut ist nun, nach unserem Verse, so lange es im Hause des Eigenthümers sich befindet, hochheilig; dagegen ist es, nachdem es dem Priester übergeben worden (nach Num. 18, 14) sein Eigenthum, wie profanes Gut (Arach. 29a).

כל חרם — מן האדם וגו׳. Während der vorige v. von Menschen spricht, die des Bannenden Eigenthum sind (אשר לו), handelt dieser v. von dem Falle, dass ein Bann ausgesprochen wird über Menschen im Allgemeinen (מן האדם), die nicht im Besitz des Bannenden stehen. Da aber nicht angenommen werden kann, dass es jedem Beliebigen

zusteht, den Bann über einen Menschen auszusprechen und ihn hinrichten zu lassen; so muss hier von dem Falle, dass die competente Behörde oder das Volk in seiner Gesamtheit oder die Vertreter des Volkes diesen Bann ausgesprochen haben, die Rede sein, wie dies ja das יָחֳרַם mit unbestimmtem Subject deutlich zeigt. Dass eine Verurtheilung zum Tode mitunter als ein Bannspruch betrachtet wird, zeigt die Stelle Exod. 22, 19 (זובח לאי יחרם); ausserdem finden sich Beispiele in der Geschichte von derartigen Bannungen: Die Kanaaniter (Num. 21, 2f.); die Stadt Jericho (Jos. 6, 17), wo sogar derjenige, der sich am Gebannten vergriff, mit gebannt wurde (das. 7, 15); die Amalekiter (1. Sam. 15, 3); andere Beispiele sind bereits oben zu v. 28 erwähnt. Mit Recht bemerkt Ramban, dass diese Stelle den Richter Jiftach zu dem Irrthume verleitet hat, seine Tochter als eine solche Gebannte zu betrachten, die durch sein Gelübde (man beachte, was oben über den Eid-Bann bemerkt worden) dem Tode verfallen sei, ohne zu bedenken, dass dieses Gesetz nur auf Schuldige Anwendung finden darf. Anders urtheilte das Volk zur Zeit Sauls, da es selbst einen Schuldigen (Jonathan) loskaufte, weil Grund war anzunehmen, dass er nur aus Versehen gesündigt hatte.

Während wir aber im hohen Alterthum unser Gesetz häufig angewendet finden, suchen wir in späterer Zeit vergebens nach Spuren der praktischen Ausführung dieser Vorschrift. Zur Zeit Esra's wird ein Bann ausgesprochen, der sich aber nur auf das Vermögen der Gebannten erstreckt (vgl. Esra 10, 8). Man vergl. den Unterschied zwischen dem Banne des Esra und dem in Richter 21, 5ff. gegen die Männer von Jabesch-Gilead verhängten Bann. Hieraus ergibt sich die Absurdität der Ansicht, welche unsern Abschnitt erst nach dem Exile entstanden sein lässt. — Unsere Weisen im Sifra u. Arach. 6b leiten aus unserer Stelle noch die Bestimmung ab, dass man von einem zur Hinrichtung Verurtheilten keinen עֵרֶךְ geloben kann und dass ein derartiges Gelübde keine Giltigkeit habe.

Nach Knobel umfasste der in unserem v. besprochene Bann bald mehr und bald weniger und hatte verschiedene Grade: 1) Tödtung aller Menschen und Thiere und Verbrennung aller todten Habe sowie des Ortes (עיר הנידחת, Deut. 13, 13ff.); 2) Tödtung aller Menschen und Thiere und Abgabe alles erbeuteten Metalls an das Heiligthum (Jericho, 6, 17ff. vgl. auch 1. Sam. 15, 3); 3) Tödtung aller Menschen, während die Habe als Beute behalten wird (Deut. 2, 34f. 3, 6f. 20, 16f. Jos. 8, 2; 26f. 10, 28ff. 11, 14); 4) Tödtung

aller Menschen mit Ausnahme der Jungfrauen (Num. 31, 7ff. 17f. Richter 21, 11ff.); 5) Tödtung aller Männer (Deut. 20, 13f.).

V. 30. Und aller Zehnte des Landes, von der Saat des Landes und von der Baumfrucht, gehört dem Ewigen, ist dem Ewigen heilig. V. 31. Und wenn jemand etwas von seinem Zehnten einlösen will, so füge er den fünften Theil davon hinzu.

Wir haben zu Deut. 12, 6 und 14, 22 ausführlich bewiesen, dass unsere Stelle von dem Zehnten spricht, den unsere Weisen den zweiten Zehnten nennen. (Einstweilen vgl. m. Schrift „Die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 134ff.) Dieser Zehnte war, wie dort ebenfalls erörtert wird, schon vor der Gesetzgebung im Gebrauch und wird daher hier (wie in Deut. 12, 6: ואת מעשרותיכם) als etwas längst Bekanntes angeführt. Dagegen war der Levitenzehnte in der ersten sinaïtischen Gesetzgebung (zu der unser Abschnitt gehört) noch nicht geboten. Möglich, dass Num. 18, worin der Levitenzehnte angeordnet wird, erst nach dem Aufstande Korach's offenbart wurde (wie auch Sifre das. 117 anzunehmen scheint). Jedenfalls kann hier vom Levitenzehnten nicht die Rede sein. — ומפרי — מזרע. Nicht alle Saaten und Früchte, sondern nur einige von ihnen sind zehntpflichtig. Nach dem einfachen Wortlaute des מפרא hier und מפרי zu Deut. 14, 22 sind nur diejenigen Bodenprodukte ausgeschlossen, die nicht recht zum Essen geeignet sind. So entscheidet auch Maimon. (ה' תרומות 2, 1, vgl. מל"מ das.). Dagegen behaupten Rabed und Tosaphot, dass nach der Thora nur von דגן תירוש ויצהר Zehnten zu entrichten sind; von allen anderen Früchten nur מדרבנן. Eine vermittelnde Ansicht haben ספר יראים und סמ"ג, wonach der erste Zehnte nur von דגן תירוש ויצהר, der zweite dagegen auch von den anderen Früchten מראורייתא geboten ist. Diese letzte Ansicht stimmt am besten mit dem Wortlaute unserer Stelle und dem Sifra überein (s. Malbim 112). Doch hat מורי אבן zu Rosch. Hasch. 15b viele Fragen gegen diese Meinung aufgeworfen. — קדש לה'; die nähere Bestimmung der Verwendung dieses Zehnten s. in Deut. 14, 22ff. — ואם גאל וגו'. Nur wenn der Eigenthümer selbst den zweiten Zehnten auslöst, muss er ein Fünftel hinzufügen, vgl. oben v. 15. So lange der מעשר שני nicht ausgelöst ist, bleibt er heilig, selbst in Jerusalem, wo der Eigenthümer ihn geniesst. Die wegen dieser Heiligkeit zu beobachtenden Vorschriften s. in Mischna Maaser scheni. I.

V. 32. Und was allen Zehnten vom Rindvieh und Kleinvieh betrifft, so soll von Allem, was unter dem Stabe hindurchgeht, das je Zehnte dem Ewigen heilig sein. V. 33. Man soll nicht untersuchen, ob es gut oder schlecht sei, und soll es nicht vertauschen, wenn man es aber vertauscht, so soll es und das dafür Eingetauschte heilig sein; es darf nicht eingelöst werden.

Neben dem zweiten oder heiligen Zehnten der Bodenprodukte steht der Viehzehnt, der die gleiche Bestimmung hat und ebenfalls schon vor der Gesetzgebung im Gebrauche war. Denn wenn Jakob gelobt hatte: וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (Gen. 28, 22), so hat er, da sein Hauptbesitz in Vieh bestand, gewiss durch den Viehzehnten dieses Gelübde erfüllt. — Kuenen (Godsdienst van Israel II S. 268 ff.) behauptet, dass unsere Stelle über den Viehzehnten eine Interpolation aus der Zeit nach Nehemia sei. Er beruft sich hauptsächlich auf Neh. 10, 37—39; 12, 44—47; 13, 5; 13, 12, wo bei der Aufzählung der Abgaben, zu denen die Israeliten sich verpflichten, der Viehzehnte nirgends Erwähnung findet. — Diese Behauptung geht von der falschen Voraussetzung aus, dass an unserer Stelle geboten werde, den Viehzehnten den Priestern abzuliefern. Erklärt man richtig mit der jüdischen Tradition, dass der Viehzehnte, ebenso wie der zweite Zehnte, zu heiligen Opfer-Mahlzeiten in Jerusalem zu verwenden ist, dann beweist das Stillschweigen in Nehemia gar nichts; denn dort verpflichtet man sich nur zu den Abgaben für die Priester, indem betreffs der Zehnten, die der Eigenthümer selbst in Jerusalem verzehren konnte, in damaliger Zeit, da die Meisten in Jerusalem oder in dessen Nähe angesiedelt waren, die Absonderung Keinem schwierig erschien, zumal, da alle Männer verpflichtet waren, dreimal im Jahre nach Jerusalem zu wallfahren. Aus demselben Grunde ist auch an jenen Stellen vom zweiten oder heiligen Zehnten (מעשר קדשים 2. Chron. 31, 6) keine Rede, obwohl derselbe in Deut. vorgeschrieben ist. Auch Dillmann weist die Ansicht Kuenens aus verschiedenen Gründen zurück (vgl. Das.). — Demnach können wir (gegen Kuenen) die Stelle in 2. Chron. 31, 6, wonach man zur Zeit des Königs Hiskia auch den Viehzehnten nach Jerusalem brachte, nicht als die Ansicht des Chronikers, sondern als ein historisches Faktum anerkennen (vgl. noch „Die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 135 ff.).

מעשר בקר וצאן. Es ist nur vom jährlichen Zuwachs der Heerde der Viehzent abzusondern. Es ist aber die Heerde nicht vor Aus-

scheiden des Zehnten als מכל verboten, wie dies hinsichtlich des מעשר von den Bodenprodukten der Fall ist (vgl. z. B. m. Commentar zu M. Sanhedrin 8, 2); nichts desto weniger war es geboten (מצוה), vom Viehe den מעשר zu geben (Bech. 58a). Wenn jemand neugeborene Thiere kaufte oder zum Geschenk erhielt, so brauchte er, wenn diese bereits acht Tage alt waren, keinen Zehnten davon zu geben (Bech. 56a). — תחת השבט — כל, vgl. Jer. 33, 13. — שבט, der Hirtenstab, Micha 7, 14. „Man sammelt das Vieh in einen Pferch, der nur einen engen Ausgang hat, damit nicht zwei zugleich heraus können, dann zählt man die Herauskommenden mit dem Stabe von eins bis neun, und das zehnte Stück bezeichnet man mit rother Farbe und spricht: „Dies ist der Zehnt“ (M. Bech. IX, 7). Aus העשרי deduciren unsere Weisen, dass sowohl das (wenn auch irrthümlich) als das Zehnte Bezeichnete, als auch das wirklich als das Zehnte Herausgekommene, wenn es auch irrthümlich nicht als solches gezählt wurde, als heilig gilt. Daher der Satz: קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין, hat er das Neunte als Zehntes, das Zehnte als Neuntes und das Eilfte als Zehntes gezählt, so sind sie alle drei geheiligt. Doch ist zwischen diesen dreien zu unterscheiden; das Neunte darf erst, nachdem es fehlerhaft geworden ist, gegessen werden; das wirklich Zehnte ist als Zehnt heilig, und das Eilfte wird als Friedensopfer dargebracht (M. Bech. IX, 8). Ob auch bei vorsätzlich unrichtiger Bezeichnung als Zehntes diese Heiligkeit erfolgt, ist in Nasir 32a streitig (s. משנה למלך H. Bech. 8, 1). — יהי׳ קדש. Die Heiligkeit besteht darin, dass es als Opfer dargebracht wird, wovon das Blut gegen den Grund des Altars gesprengt (מתנה כנגד היסוד M. Seb. V, 8), die Fettstücke (אימורים) auf dem Altar verbrannt, das ganze Fleisch aber vom Eigenthümer in Jerusalem verzehrt wird (Maim. Bech. 6, 4). — בין טוב לרע, ob fehlerlos oder mit Fehler behaftet, soll er es für Zehnt erklären; doch darf das Fehlerhafte an jedem Orte verzehrt werden (s. oben v. 10). — תמורתו יהיה קדש; doch kommt die תמורה nicht als Opfer auf den Altar, sondern das Thier wird aufbewahrt, bis es einen Fehler bekommt, und darf dann vom Eigenthümer verzehrt werden (Tem. 21a). — לא יגאל. Nach Analogie von v. 28 ist hier auch der Verkauf verboten.

Die Pflicht zur Absonderung des Heiligen-Zehnten (מעשר קדשים oder מעשר שני) sowohl, als des Viehzehnten findet in der Aufgabe Israels, ein heiliges Volk zu sein, ihre Begründung. Als heiliges Volk soll Israel auch alle Güter, die es besitzt, als heilig und nur

für das Gute und Edle verwendbar betrachten. Alles soll gewissermassen die Inschrift tragen: קדש לה', dem Ewigen geweiht, bestimmt die göttlichen Zwecke zu fördern (vgl. Secharja 14, 20). Deshalb sollte Israel zunächst von seinem Bodenertrag das Erste (als בכורים, Exod. 23, 19) und das Zehnte als dem Ewigen heilig weihen und in die Stadt des Heiligthums bringen. Das Zehnte wird da als das Abschliessende, Letzte angesehen (vgl. Hirsch zu Gen. 14, 20). Die בכורים, als das Erste, Heiligere, werden von den Priestern, der Zehnt aber von ganz Israel in Heiligkeit verzehrt. Sowie man aber das Erste und Zehnte vom Bodenertrag als קדש לה' bezeichnet, ebenso ist dies vom jährlichen Zuwachs der Viehheerde geboten. Da heisst es vom Ersten (v. 26): לה' הוא und כל הבכור — תקדיש לה' (Deut. 15, 19), sowie bezüglich des Zehnten (v. 32) angeordnet wird: העשירי יהיה קדש לה'. Und auch hinsichtlich dieser Heiligthümer gilt die Vorschrift, dass sie an die heilige Stätte zu bringen sind. Der בכור, als das Heiligere, wird von den Priestern, das Zehnte aber von allen Israeliten in Heiligkeit verzehrt. Mit dem heiligen Verbrauch des Ersten und Zehnten legt die Nation vor Gott das feierliche Gelöbnis ab, alle ihm von Gott geschenkten Güter nur zur Erfüllung des göttlichen Willens gebrauchen zu wollen und sich so als ein wahrhaft heiliges Volk zu bewähren. — Ausführlicheres hierüber zu Deut. c. 14.

V. 34. Dies sind die Gebote, welche der Ewige dem Mose für die Kinder Israel auf dem Berge Sinai geboten hat.

אלה המצות; vgl. die Unterschrift in 26, 46. Wenn die letztere Unterschrift sich blos auf die der תוכחה vorangehenden Gesetze in c. 25 bezieht; dann könnte unsere Unterschrift auf alle Sinai-Gesetze des Buches Lev. Bezug haben und dieselben abschliessen, ähnlich wie Num. 36, 13 die Arbot-Moab-Gesetze des Buches Numeri beschliesst. Sollte aber die Unterschrift 26, 46 in den חקים ומשפטים ותורות alle vorangegangenen Sinai-Gesetze des Lev. zusammenfassen, so müsste unsere Unterschrift blos auf den Nachtrag cap. 27 bezogen werden. Auch dann hat dieselbe Aehnlichkeit mit der Unterschrift Num. 36, 13, da auch letztere die unmittelbar vorangegangenen Abschnitte 33, 50—36, 12 abschliesst. Die abschliessende Unterschrift war hier schon deshalb vonnöthen, weil die folgenden Gesetze in Num. nicht mehr auf dem Berge Sinai, sondern im Ohel-Moëd offenbart werden (Num. 1, 1), vgl. I S. 22.

Berichtigungen zu Halbb. I.

Seite	16	Zeile	35	statt: 37	lies:	27
„	21	„	16	„ 5	„	7
„	65	„	2	nach „genannt“ füge hinzu: „ähnlich Ramban zu 10, 15“		
„	183	„	8	statt: 16	lies:	10
„	188	„	8	„ ואם באחת יתקע	lies:	ותקעו בהן
„	262	„	8	„ 261	lies:	72
„	274	„	35	„ מאת	„	ואת
„	477	„	7	am Anfang füge hinzu: „V. 16.“		

Berichtigungen zu Halbb. II.

Seite	1	Zeile	19	statt: 20, 2	lies:	20, 8
„	6	„	27	„ 20	„	19
„	7	„	37	„ 18	„	28
„	28	„	16	„ lautetete	lies:	lautete
„	50	„	35	füge noch folgendes hinzu: „Da an letzterer Stelle von שתג die Rede ist, so ist die Lehre unserer Weisen, dass bezüglich unseres Schuldopfers שתג כמוד zu betrachten ist, wohlbegründet.“		
„	59	„	2	nach 28, füge hinzu: „(ebenso Lev. rabba c. 26)“		
„	60	„	18	statt: Ps. 27	lies:	Ps. 37
„	123	„	18	„ 20	„	29
„	123	„	15	„ 95 b	„	45 b
„	131	„	35, 37 u. 38	statt: Exod. 11	lies:	Exod. 12
„	144	„	10	statt: Deut. 18	lies:	Deut. 16
„	153	„	38	„ 12, 1	„	12, 21
„	214	„	32	„ Josua 6	„	Josua 5
„	219	„	40	„ בכורים	„	בכורים seien
„	262	„	19	„ noch	„	nach
„	287	„	9	„ fest	„	Fest
„	322	„	6	„ Exod. 22	„	Exod. 23
„	385	„	36	„ erst auch	„	erst
„	349	„	12	„ nun	„	nur
„	357	„	22	„ worden	„	werden
„	358	„	38	„ לבני	„	לפני
„	379	„	38	„ Flächen	„	Flüchen
„	393	„	22	„ Untertschrift	lies	Unterschrift
„	408	„	8/9	„ Kanaaiter	„	Kanaaniter

Von demselben Verf. sind erschienen

und durch die **Buchhandlung M. Poppelauer** zu beziehen:

Mar Samuel. Leipzig 1873. Mk. 1.75

Die Zeit der Omerschwingung und des Wochenfestes. Berlin 1874. (Programm, vergriffen).

Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums. Berlin 1878. (Programm, vergriffen).

Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze. Berlin 1878. Mk. 2.—

Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm. Berlin 1882. (Programm, vergriffen).

Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu den Andersgläubigen. Berlin 1885. Mk. 1.—

Dasselbe, 2. vermehrte Aufl. Berlin 1895. Mk. 2.50

Zur Einleitung in die halachischen Midraschim. Berlin 1888. (Programm) Mk. 3.50

Likkute Mechilta, Collectaneen aus einer Mechilta zu Deuteron. nebst einer Abhandlung „über eine Mechilta zu Deut." Berlin 1890. (Separatabdr. vergr.)

Mischna, Ordnung Nesikin, übersetzt und erklärt. Berlin 1892—98. Mk. 9.75

Neue Collectaneen aus einer Mechilta zu Deuteron. (לקוטי בתר לקוטי). Berlin 1897. (Programm) Mk. 1.50

Ein Midrasch über die dreizehn Middot. Berlin 1903. (Separatabdr.) Mk. 0.50

Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. Berlin 1904 (Programm.) Mk. 3.—

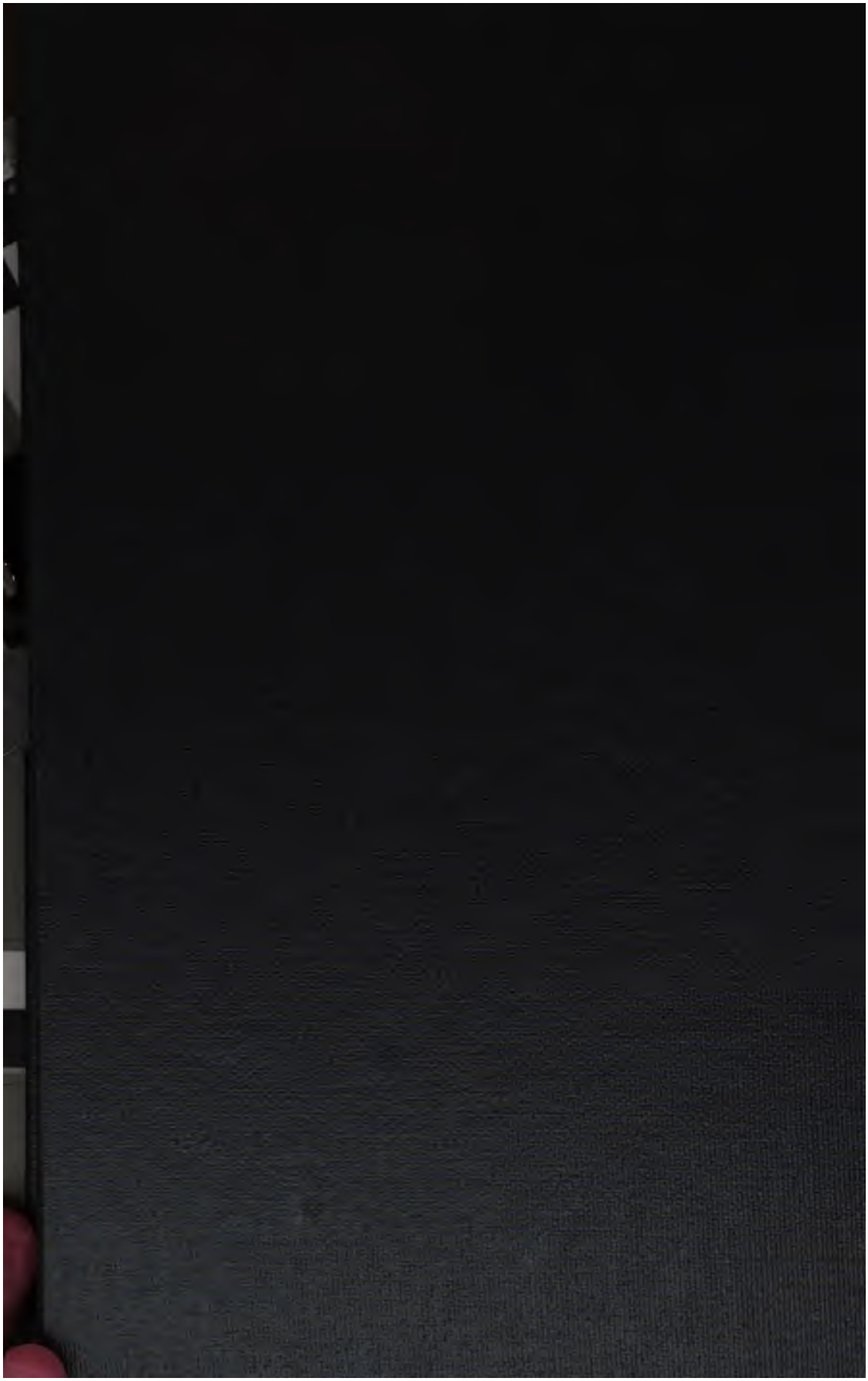
Die Mechilta de-R. Simon b. Jochaï zu Exodus, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen reconstruirt und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen. Frankfurt a. M. 1905. Mk. 5.—

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gipa-Str. 9.

[redacted]
3 2044 069 757 946

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.